

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOLOGÍA



TESIS DOCTORAL

Mitología Clásica y cultura pagana en la obra de San Agustín

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Julio César Calvo Herraiz

Director

Vicente Cristóbal López

Madrid

© Julio César Calvo Herraiz, 2020

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOLOGÍA



TESIS DOCTORAL

MITOLOGÍA CLÁSICA Y CULTURA PAGANA EN LA OBRA DE SAN AGUSTÍN

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

JULIO CÉSAR CALVO HERRAIZ

DIRECTOR

VICENTE CRISTÓBAL LÓPEZ

*Familiae: Flori, Iulio, Mario et matri.
Magistris: Vincentio et Torrenti.*



Albúmina sobre papel fotográfico. Hacia 1872. J. Laurent (fotógrafo). Ary Scheffer (autor de la obra). Museo del Prado

AGRADECIMIENTOS

Esta tesis es el fruto del trabajo que durante diez años he dedicado a la lectura e investigación de las obras de San Agustín, pero sería un acto de vanidad por mi parte no hacerme eco de la colaboración y del impulso de muchas personas que, cada una desde su ámbito, han contribuido a que este estudio llegue a su fin; por encima de todo doy las gracias a mis maestros. Quiero, en primer lugar, mostrar mi más sincero reconocimiento a mi profesor y director de tesis Vicente Cristóbal, su elevado nivel de exigencia e inconformismo ha conseguido mejorar siempre mis trabajos; en ocasiones, esa exigencia hacía que me dirigiese a él irónicamente como mi Orbilio, evocando al duro maestro del poeta Horacio; sin embargo, su tutela ha sido decisiva para mí y me ha enseñado, entre otras muchas cosas, que el trabajo bien hecho exige un esfuerzo denodado (*labor omnia vicit*) y que, como decía aquel sabio, sólo se pueden arreglar aquellas cosas que estaban antes mal; su generosidad y su paciencia me han sostenido cuando mis fuerzas desfallecían y mis dudas crecían, y sus consejos siempre han servido de estímulo a mi inspiración. Si mi último profesor ha sido Vicente, el primero fue Francisco Torrent, el cual me inculcó el amor por la lengua latina y la cultura romana; él despertó mi vocación docente y fue mi espejo en las aulas; a su memoria dedico, pues, un emotivo agradecimiento. También quiero mostrar en estas líneas mi gratitud al Padre Agustino Jaime García Álvarez, de la Comunidad de Agustinos de Calahorra, que desinteresadamente me ofreció buenas ideas en los inicios de esta tesis, a pesar de no conocerme; de igual modo, también extendiendo mi reconocimiento al catedrático de Patrística Latina Juan José Ayán, quien me aconsejó revisar, cuando yo creía haber concluido la tesis, ciertos errores y algunas omisiones de relevancia. Además de los profesores mencionados, han sido cruciales Flor, Julio y Mario (mi familia), son ellos quienes más de cerca han vivido mis desvelos y mis alegrías en el largo trayecto de este trabajo y quienes han remado conmigo para que llegue esta nave a su destino. Los editores de la Biblioteca de Autores Cristianos merecen figurar en esta carta por su recopilación exhaustiva de las obras de San Agustín, que me ha facilitado la lectura ordenada y continuada de los textos agustinianos, y sus introducciones y notas me han resultado de gran ayuda. Quiero dar gracias también a algunos compañeros y amigos que he sido afortunado de tener a mi lado, siempre dispuestos a colaborar conmigo, como Fernando Fuentes, que me aclaró las dudas de filosofía, y Mr. Martos, que me ayudó en mis problemas con el inglés. No pueden faltar en este recordatorio Esther y

José Manuel por su colaboración con el alemán, ni mi querido alumno Iván López Martín, quien me enseñó el manejo de la red de redes en la búsqueda de fuentes antiguas. Cierran estas páginas (espero no olvidarme de nadie) mis amigos y familiares, que, una vez tras otra, al encontrarse conmigo, mostraban su preocupación y me preguntaban: “¿Cuándo terminas la tesis?” Entre esos amigos figura Íñigo de Goñi; hemos recorrido juntos el proceloso camino de escribir una tesis; hemos compartido director, vivencias y dificultades y nuestras naves han atracado al mismo tiempo en un puerto seguro. Para concluir, doy las gracias a mis alumnos, quienes, generación tras generación, han escuchado en el aula con paciencia y atención los hallazgos de mi investigación que iba compartiendo con ellos.

ÍNDICE

Cap.		Pág.
	Resumen de la Tesis	13
	Índice de abreviaturas de las obras de San Agustín referenciadas en este estudio	19
	Nota sobre la traducción	21
	Introducción	23
1	<i>La obra agustiniana como fuente mitográfica.</i>	29
	Introducción	31
	1.1 Teología civil y teología fabulosa	39
	1.1.1 Los Epulones.	46
	1.1.2 <i>Larentia</i> .	48
	1.1.3 Ritos místicos.	50
	1.1.4 Saturno.	52
	1.1.5 Oficios de los dioses.	55
	1.1.6 Al amparo de Séneca.	64
	1.1.7 Dioses principales o <i>praecipui</i> .	71
	1.2 Teología física o natural	83
	1.2.1 El astralismo estoico de Varrón.	84
	1.2.2 La relación de San Agustín con Platón.	86
	1.2.3 Apuleyo: la teoría de los <i>daemones</i> .	91
	1.2.4 Revelaciones de Trismegisto.	105
	1.3 Etiología del mito	112
	1.3.1 Primitivos reyes argivos.	113

1.3.2	Algunos grandes dioses.	117
1.3.3	Origen mítico de algunos ritos y de fábulas ampliamente difundidas.	123
1.3.4	Origen de seres extraordinarios y fábulas cuyo protagonista es el hombre.	128
1.3.5	Origen de la fábula en relación con los orígenes de Roma.	134
1.3.6	Metamorfosis de hombres en seres extraordinarios.	138
1.3.7	El periodo literario del mito.	142
2	<i>Cultura pagana viva en San Agustín: folclore, fiestas y religiosidad popular</i>	149
	Introducción	151
2.1	El contexto histórico de San Agustín: Emperadores que allanaron el camino en la difusión del cristianismo	196
2.2	Astrología y <i>fatum</i>	207
2.3	Las artes mágicas y los prodigios	220
2.3.1	La magia	222
2.3.2	La adivinación	227
2.3.3	La alegoría: milagros y prodigios	232
2.4	Los <i>ludi scaenici</i>. El teatro	242
2.4.1	La relación entre el teatro y la religión pagana	253
2.4.2	Actividades en el teatro	258
2.4.3	Los poetas y los histriones	265
2.4.4	Anfiteatro y circo	272
2.5	Las fiestas	279
2.5.1	<i>Floralia</i>	281
2.5.2	<i>Virgo Caelestis</i>	282
2.5.3	Bacanales	285
2.5.4	Juegos Seculares	286
2.5.5	La fiesta de la sangre	287

2.5.6 Fiestas compartidas con los cristianos	289
2.5.7 <i>Parentalia</i>	291
2.6 Costumbres del mundo pagano: la superstición	295
3 La impronta de la literatura clásica: Secuencias de autores profanos que forjaron el espíritu de San Agustín	307
3.1 Secuencias de autores varios: Influencias menores; la problemática de los <i>Furta Graecorum</i>.	309
3.1.1 Autores varios	314
3.1.2 Tito Livio	328
3.1.3 Lucano	332
3.1.4 Horacio	338
3.1.5 Poetas satíricos: Persio y Juvenal	343
3.1.6 Ovidio	348
3.1.7 Terencio y otros comediógrafos	353
3.1.8 Salustio	363
3.2 La herencia de Cicerón en las obras de San Agustín	391
3.2.1 Secuencias de Cicerón como historiador	395
3.2.2 Fragmentos de Cicerón utilizados contra los paganos	398
3.2.3 Fragmentos de Cicerón que inspiraron la experiencia filosófica de San Agustín	407
3.2.4 Fragmentos de Cicerón relacionados con la retórica	418
3.2.5 Cicerón, testigo en las controversias	421
3.2.6 Cicerón en la fe de San Agustín	423
3.3 Virgilio y San Agustín: <i>odi et amo</i>	426
3.3.1 Virgilio como modelo poético y lingüístico	433
3.3.2 Fragmentos de Virgilio presentes en obras de controversia	437
3.3.3 Fragmentos de Virgilio empleados apologeticamente por San Agustín frente a los paganos	440
3.3.4 Secuencias de mitología clásica extraídas de Virgilio	449
3.3.5 Fragmentos de inspiración filosófica tomados de Virgilio	457
3.3.6 Secuencias de Virgilio en las que San Agustín cree percibir la	

	presencia de Dios	467
4	<i>Conclusiones generales</i>	477
	Bibliografía	497

Mitología Clásica y cultura pagana en la obra de San Agustín

Abstract

- Introduction:

The target of this thesis is the study of Saint Augustine's leading role as a transmitter of classical mythology, as well as an acting witness to contemporary pagan culture in the late decades of the IV century AD and the early ones of the V century AD through his fruitful works. Most valuable guidance for this study has been the Doctor of Hippo's works themselves, published in forty-one volumes by BAC (Biblioteca de Autores Cristianos), the original texts of which have been chiefly taken from the Migne, Maurinos and CSEL (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*) editions. The original fragments were assorted and taken from *Corpus Corporum* (Zurich University) and from CSEL. Apart from the Augustinian texts, reference has been sought for in the works of the early apologetics and Fathers of the Church, whose influence upon our doctor was remarkable as to the issues dealt with in this thesis, notably on the criticism of paganism. Such were Tertullian, Arnobe, Lactantius and Saint Jerome among others. The works of Varro, Apuleius, Cicero, Sallust and Vergil among other classical authors, who paved the way of Saint Augustine's education in the realms of rhetoric, philosophy, history and poetry, among other things literary and religious, have also been analysed. Those works and their matching areas of knowledge set the foundations that shored up a platform of classical scholarship from which the bishop of Hippo was able to pour his criticism on paganism's embers.

- Summary:

The main sections this research work consists of are as follows: 1. Augustinian works as a mythographic source: Departing from Varro's *Antiquitates* Augustine analyses, especially from his *The City of God*, the rock bottom of pagan religion, basing his theory upon the threefold division of theology as stated by Varro: Civil, fabulous and physical or natural. The first one is put down to rulers, the second one to poets and the third one to philosophers. After examining these three categories of theology and gainsaying their postulates, Augustine goes on to disparage the pagan religious framework and he does it by voyaging through history and finding the aetiology of gods in mankind itself by means of allegory and euhemerism. 2. Pagan popular culture in Saint Augustine: The bishop of Hippo judges' customs deeply rooted in paganism

from back-dated epochs which still stand for a serious hurdle for Christianity's advancement. He carries out this criticism from his well-founded wisdom, acquired all along his academic education in his youth. Thus, he rules out and dismisses, astrology, *fatum*, sorcery and magic, prodigies, *ludi scaenici* and demonology. 3. Sequences of classical literature are also analysed as transmitted by Saint Augustine. It models his soul, especially Sallust and Cicero's works and, above all, Vergil, who turns into his *alter ego* in a funny mixture of love and hate, a mirroring of Saint Augustine's personality itself, trapped between his pagan past and his Catholic present.

Objectives: The intrinsic relationship between the pagan culture peculiar to Saint Augustine and Christian ideology is to be demonstrated in this thesis. It is also to be proved that the Christian postulates Saint Augustine stood for would never have been achieved had they not been contemplated from the point of view of the classical legacy of the pagan authors, Sallust, Cicero and above all Vergil, so influential in Augustine's thoughts. In these authors' works, sections are shown which agree with Christian ideology. That is why Saint Augustine echoes these excerpts in an assertive way while he participates in their diffusion.

Results: Saint Augustine becomes the transmitter of classical mythology thanks to his struggle against genteel religion. After the analysis of *The City of God* we find a great diffusion of classical Roman mythology and of scarcely known gods. After the detailed study of his complete works, many fragments of his own life experiences are brought to light which supply us with plentiful information about pursuits of Romans in the IV and V centuries AD. The traces of numerous classical authors are shown to our eyes and in the sequences conveyed by Saint Augustine there is always a purposeful usage of those authors in fulfilment of the expansion of Christianity.

- Conclusions:

Nations assume the existence of the gods and a religion is articulated which is made use of as a useful instrument to bring its worshippers into obedience through terror. Therefore, it is not a religion to Saint Augustine's eyes, but sheer primitive people's submission of their own will, unbearably weighed down by superstition. Myth has connections beyond borders, nations inherit other peoples' gods. Gods wander and leave their traces in several regions, renaming themselves in the meantime. A great part of Saint Augustine's literary work ensues from the study of classical literature, which

becomes a useful means to the furtherance of truth. That is why it accepts liberal arts but warns us about the risks Christianity faces with poetical indoctrination in schooling, for he assumes that poetry is the transmission shaft of classical mythology, which favourably predisposes adult age toward pagan worship.

Keywords: Augustine, Varro, Apuleius, Sallust, Cicero, Vergil, myth, allegory christianity, paganism, philosophy, religion, poetry.

Resumen

- Introducción

El objetivo de esta tesis es el estudio del protagonismo de San Agustín como transmisor de mitología clásica, así como de actor y testigo de la cultura pagana contemporánea de las últimas décadas del s. IV d. C. y primeras del V, a través de su prolífica obra. Los medios que nos han guiado en este estudio son principalmente las obras del propio doctor de Hipona, editadas en cuarenta y un volúmenes por la BAC (Biblioteca de Autores Cristianos), cuyos textos originales están tomados preferentemente de las ediciones de los Maurinos, Migne y CSEL (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*). Los fragmentos originales han sido seleccionados de *Corpus Corporum*, de la Universidad de Zúrich, y de CSEL. Además de los textos agustinianos, nos han servido de referencia las obras de los primeros apologistas y Padres de la Iglesia, cuya influencia en nuestro autor fue notable en los asuntos que nos ocupan, especialmente, en la crítica de la religión pagana; tales fueron: Tertuliano, Arnobio, Lactancio, San Jerónimo y otros. Asimismo, se han analizado las obras de Varrón, Apuleyo, Cicerón, Salustio y Virgilio, entre otros autores clásicos, quienes forjaron la formación académica de San Agustín en los ámbitos de la retórica, de la filosofía, de la historia y de la poesía, entre otras cuestiones literarias y religiosas; esas obras y sus áreas de saber correspondientes trazan los cimientos que soportan una atalaya de magna erudición clásica desde la que el obispo de Hipona pudo verter su crítica contra los rescoldos del paganismo.

- Síntesis.

Los principales apartados de que consta este trabajo de investigación son los siguientes: 1. La obra agustiniana como fuente mitográfica. A partir de la obra de Varrón *Antiquitates...* San Agustín analiza, preferentemente desde su obra *La ciudad de*

Dios, los fundamentos de la religión pagana. Se ampara en la división tripartita de la teología según Varrón: civil, fabulosa y física o natural; la primera la atribuye a los gobernantes; la segunda, a los poetas; la tercera, a los filósofos. Tras estudiar esos tres ámbitos de la teología y rebatir sus postulados, llega a la necesidad de denostar el entramado religioso pagano y lo hace viajando por la historia y encontrando la etiología de los dioses en los propios hombres por medio del evemerismo y de la alegoría. 2. Cultura popular pagana en San Agustín. El obispo de Hipona juzga las costumbres arraigadas en el paganismo desde época inveterada, las cuales representan un severo obstáculo para la difusión del cristianismo. Ejerce ese juicio desde una profunda erudición adquirida por él en su formación académica y en su juventud. Así pues, juzga y denuncia la astrología, el *fatum*, las artes mágicas, los prodigios, los *ludi scaenici* y la demonología. 3. Se analizan las secuencias de la literatura clásica transmitidas por San Agustín y que forjaron su espíritu; en especial, las de los autores Salustio, Cicerón y, por encima de todos, Virgilio, que se convierte en su *alter ego* en una suerte de amor y odio que es el propio reflejo de la personalidad de San Agustín, atrapado entre su pasado pagano y su presente católico.

Objetivos: Se pretende demostrar la intrínseca relación entre la cultura pagana propia de San Agustín y las ideas cristianas; se demuestra que nunca habría alcanzado los postulados católicos que defendía, a no ser desde el legado clásico de los autores paganos que tanto influyeron en su pensamiento, siendo los más determinantes Salustio, Cicerón y, muy especialmente, Virgilio. Estos autores presentan fragmentos en algunas de sus obras que son coincidentes con el pensamiento cristiano; por ello, San Agustín se hace eco de esas secuencias de forma interesada, a la vez que participa de su transmisión.

Resultados: San Agustín se convierte en transmisor de la mitología clásica gracias a su lucha contra la religión gentil. Después del análisis de *La ciudad de Dios*, encontramos una gran difusión de la mitología clásica romana y de un gran número de dioses poco conocidos. Tras el estudio pormenorizado de sus obras completas, hallamos muchas secuencias de sus propias vivencias que nos aportan abundante información de las aficiones de los romanos de los siglos IV y V d. C. Percibimos la huella de numerosos autores de la literatura clásica y, en esos pasajes que San Agustín nos transmite, a menudo aparece un uso interesado de dichos autores al servicio de la difusión del cristianismo.

- Conclusiones.

Los pueblos asumen la existencia de los dioses y articulan una religión de la que disponen como herramienta útil para someter a sus súbditos mediante el temor; no es, pues, una religión propiamente dicha a ojos de San Agustín, sino el sometimiento de las voluntades de las gentes rudas bajo el peso insoportable de la superstición. El mito tiene conexiones allende las fronteras: las naciones heredan a los dioses de otros pueblos; los dioses viajan y dejan su huella en distintas regiones a la vez que mudan sus nombres. Gran parte de la producción literaria de San Agustín nace del estudio de la literatura clásica, que se convierte en un instrumento útil para la difusión de la verdad; por ello, acepta las artes liberales, pero alerta del peligro que supone para los intereses del cristianismo la difusión poética en la educación de las escuelas, ya que entiende que la poesía es una cadena de transmisión de la mitología clásica, que en la edad adulta predispone al hombre hacia la religión gentil.

Palabras clave: San Agustín, Varrón, Apuleyo, Salustio, Cicerón, Virgilio, fábula, alegoría, cristianismo, paganismo, filosofía, religión, poesía.

Índice de abreviaturas de las obras de San Agustín referenciadas en este estudio

<i>Conf.</i>	<i>Confessionum, libri tredecim</i>
<i>C. Acad.</i>	<i>Contra Academicos, libri tres</i>
<i>C. advers. leg. proph.</i>	<i>Contra adversarium legis et prophetarum, libri duo</i>
<i>C. Cresc.</i>	<i>Contra Cresconium grammaticum donatistam, libri quattuor</i>
<i>C. epist. Man.</i>	<i>Contra epistulam Manichaei quam vocant Fundamenti</i>
<i>C. Faust.</i>	<i>Contra Faustum manichaeum, libri triginta tres</i>
<i>C. Gaud.</i>	<i>Contra Gaudentium</i>
<i>C. Iul.</i>	<i>Contra Iulianum, libri quattuor</i>
<i>C. litt. Pet.</i>	<i>Contra litteras Petiliani, libri tres</i>
<i>C. Maxim.</i>	<i>Contra Maximinum, arianorum episcopum</i>
<i>C. Mendac.</i>	<i>Contra mendacium ad Consentium</i>
<i>C. Secund.</i>	<i>Contra Secundinum manichaeum</i>
<i>De agon. christ.</i>	<i>De agone christiano liber unus</i>
<i>De anima</i>	<i>De anima et eius origine, libri duo</i>
<i>De beata vita</i>	<i>De beata vita</i>
<i>De bono vid.</i>	<i>De bono viduitatis</i>
<i>De catech. rud.</i>	<i>De catechizandis rudibus</i>
<i>De civ.</i>	<i>De civitate Dei contra Paganos libri XXII</i>
<i>De cons. Evang.</i>	<i>De consensu Evangelistarum, libri quattuor</i>
<i>De cura pro mort.</i>	<i>De cura pro mortuis gerenda</i>
<i>De discipl. christ.</i>	<i>De disciplina Christiana</i>
<i>De div. quaest. ad Simpl.</i>	<i>De diversis quaestionibus ad Simplicianum</i>
<i>Div. Quaest.</i>	<i>De diversis quaestionibus octoginta tres</i>
<i>De div. daem.</i>	<i>De divinatione daemonum liber unus</i>
<i>De doct.</i>	<i>De doctrina christiana</i>
<i>De duab. an.</i>	<i>De duabus animabus contra Manichaeos</i>
<i>De fide et op.</i>	<i>De fide et operibus</i>
<i>De fide et Symb.</i>	<i>De fide et Symbolo</i>
<i>De fide rer.</i>	<i>De fide rerum quae non videntur</i>
<i>De Gen. ad litt.</i>	<i>De Genesi ad litteram, libri duodecim</i>
<i>De haer.</i>	<i>De haeresibus ad Quodvultdeum, liber unus</i>
<i>De immortalitate animae</i>	<i>De immortalitate animae liber unus</i>
<i>De lib. arb.</i>	<i>De libero arbitrio, libri tres</i>
<i>De magistro</i>	<i>De magistro</i>
<i>De mendacio</i>	<i>De mendacio liber unus</i>
<i>De mor. Eccl.</i>	<i>De moribus Ecclesiae Catholicae et manichaeorum</i>
<i>De mus.</i>	<i>De musica, libri sex</i>
<i>De nupt. et concup.</i>	<i>De nuptiis et concupiscentia ad Valerium libri duo</i>
<i>De octo Dulc. quaest.</i>	<i>De octo Dulcitii quaestionibus liber unus</i>
<i>De op. monach.</i>	<i>De opere monachorum</i>
<i>De ord.</i>	<i>De ordine, libri duo</i>
<i>De patient.</i>	<i>De patientia</i>
<i>De pecc. orig.</i>	<i>De Gratia Christi et de Peccato Originali contra Pelagium, ad Albinam, Pinianum et Melaniam libri duo</i>

<i>De quantit. an.</i>	<i>De quantitate animae liber unus</i>
<i>De serm. mont.</i>	<i>De sermone Domini in monte, libri duo</i>
<i>De Trin.</i>	<i>De Trinitate libri quindecim</i>
<i>De urb. exc</i>	<i>De urbis excidio</i>
<i>De util. cred.</i>	<i>De utilitate credendi</i>
<i>De util. ieium.</i>	<i>De utilitate ieunii tractatus unus</i>
<i>De vera rel.</i>	<i>De vera religione</i>
<i>Enarr. in Ps.</i>	<i>Enarrationes in Psalmos</i>
<i>Enchir.</i>	<i>Enchiridion ad Laurentium (De fide, spe et charitate)</i>
<i>Epist.</i>	<i>Epistulae</i>
<i>Epist. ad Gal.</i>	<i>Expositio in epistulam ad Galatas</i>
<i>Expos. inchoata epist. ad Rom</i>	<i>Expositio inchoata in epistulam ad Romanos</i>
<i>In Epist. Io.</i>	<i>In epistolam Ioannis ad Parthos tractatus X</i>
<i>In Io. Ev.</i>	<i>In Ioannis evangelium tractatus CXXIV</i>
<i>Loc. in Hept.</i>	<i>Locutionum in Heptateuchum, libri septem</i>
<i>C. Iul. op. imp</i>	<i>Opus imperfectum contra Iulianum, libri sex</i>
<i>Quaest. in Hept</i>	<i>Quaestiones in Heptateuchum, libri septem</i>
<i>Quaest. Vet. et Nov. Test.</i>	<i>Quaestiones in Veterem et Novum Testamentum</i>
<i>Quaest. Ev.</i>	<i>Quaestionum Evangeliorum, libri duo</i>
<i>Reg. Aug.</i>	<i>Regula ad servos Dei</i>
<i>Retract.</i>	<i>Retractationum, libri duo</i>
<i>Serm.</i>	<i>Sermones</i>
<i>Soliloq.</i>	<i>Soliloquiorum, libri duo</i>
<i>Specul.</i>	<i>Speculum de Scriptura sacra</i>

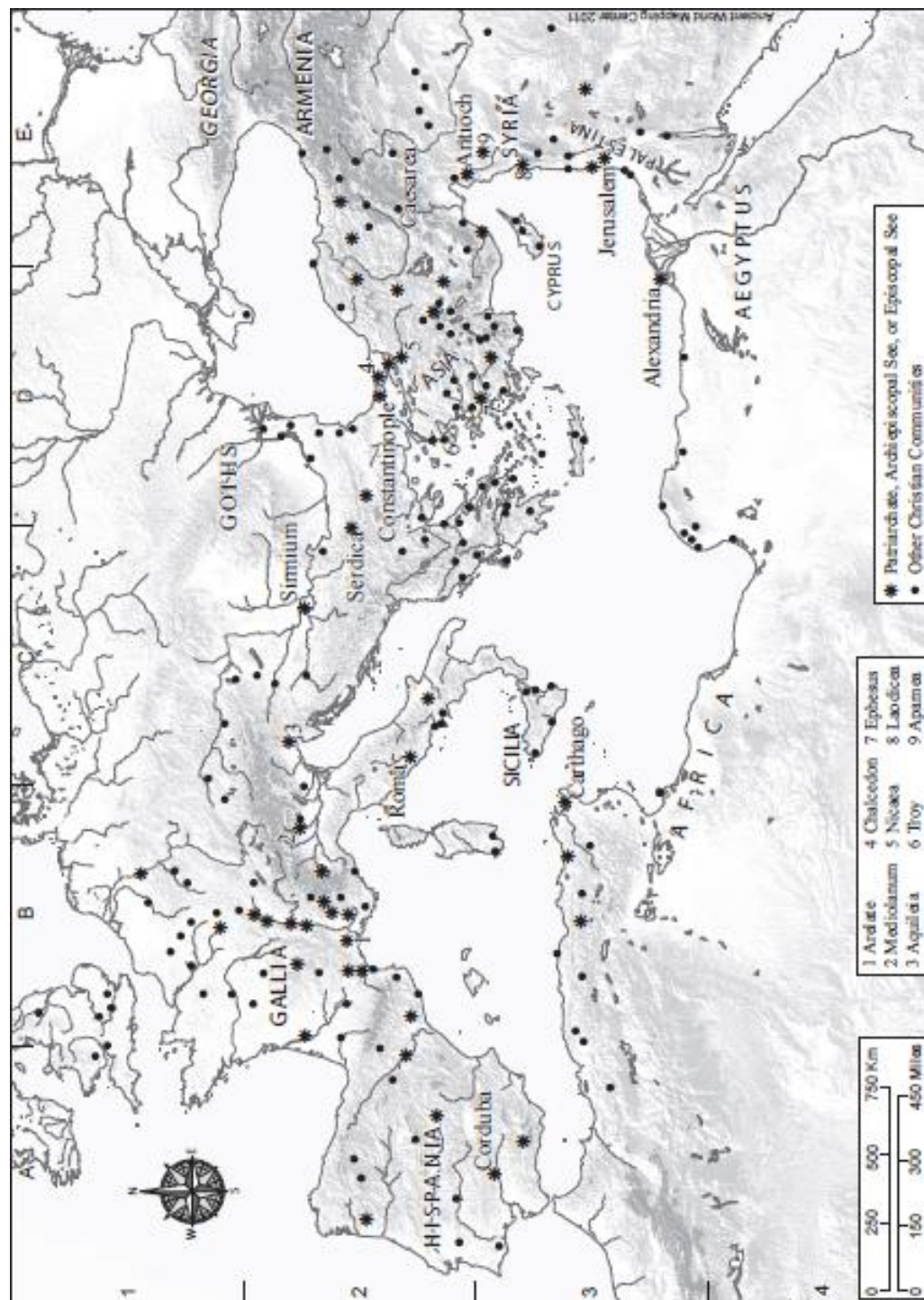
NOTA SOBRE LA TRADUCCIÓN

El autor de esta tesis ha traducido la totalidad de las secuencias seleccionadas de San Agustín.

Asimismo, ha traducido los fragmentos de otros autores que se detallan a continuación:

- Cicerón: *Hortensius*; *In Verrem*; *De fato*; *De finibus*; *De officiis*; *De legibus*.
- Séneca: *Apocolocyntosis divi Claudii*.
- Los fragmentos de autores anónimos.
- Los fragmentos de los siguientes autores: Claudiano, Prudencio, Quintiliano, Terenciano Mauro, Escévola, Minucio Félix.

El resto de las secuencias, que en su mayor parte pertenecen a autores del periodo clásico de la literatura grecorromana, están tomados preferentemente de la colección “Biblioteca Clásica Gredos”, cuyos traductores figuran en las ediciones reseñadas en la Bibliografía, excepción hecha de las secuencias extraídas de las *Metamorfosis* de Ovidio, que corresponden a la editorial Alma Mater y cuya traducción debemos a la firma de Antonio Ruiz de Elvira. En el resto de casos, se cita en nota a pie de página el autor de la traducción de que hacemos uso y figura el nombre de los diversos traductores en las páginas de bibliografía cuando no se corresponden con las ediciones mencionadas.



Iglesias cristianas atestiguadas en 325 d. C.

Ancient World Mapping Center © 2020 (awmc.unc.edu). Used by permission.

Introducción.

Introducción.

Se estudia en esta tesis la impronta de la mitología clásica en las obras de San Agustín, el tratamiento que otorga a esa recepción y la actitud que adopta frente a ella, así como el papel que cumple este autor en la transmisión del mito, el vínculo que une la mitología con la religión pagana y los testimonios de la literatura clásica que dan soporte a estas cuestiones en los escritos agustinianos.

Tras la conclusión de mis estudios de Doctorado, defendí un trabajo de investigación bajo la dirección de Vicente Cristóbal López para la obtención del Diploma de Estudios Avanzados (DEA), cuyo objetivo era el estudio de los diferentes métodos de exégesis del mito que había empleado el *grammaticus* Servio en sus glosas a la *Eneida* (“Evemerismo y racionalismo en los escolios de Servio a la *Eneida* de Virgilio”). En dicha investigación, pude aprovecharme de numerosas referencias a pasajes agustinianos que aparecían en la completísima edición que G. Thilo y H. Hagen presentaron de la exégesis serviana. Esta cuestión, unida a la contemporaneidad de Servio y San Agustín, nos hizo reflexionar acerca de la presencia de la mitología en las obras de este último y sobre cuál podría ser su actitud frente a ella teniendo en cuenta su cristianismo. En una indagación previa, pudimos observar que, en el inmenso acervo de estudios agustinianos, notábamos la falta de un estudio filológico que abordara la cuestión; al menos, no he sido capaz de encontrarlo. Se habrá investigado a fondo desde los puntos de vista teológico y filosófico, pero no desde la perspectiva de la filología clásica, y ninguno de los existentes aportaba una visión panorámica de la mitografía agustiniana ni de los métodos de exégesis que había utilizado San Agustín para explicar la fábula.

Lo que sí podemos afirmar con rotundidad es que nuestra tesis se fundamenta en una lectura íntegra y pormenorizada de las obras completas de San Agustín. Pretendemos, en consecuencia, aportar con estas páginas una perspectiva sinóptica sobre la cuestión y añadir, quizá, algún punto de vista nuevo en su consideración desde mi condición de filólogo clásico.

Como decíamos arriba, esta tesis nace con la intención de elaborar el estudio de la parcela mitográfica de los tratados agustinianos y tal era el punto de partida. Pero la lectura de sus obras nos ha hecho comprender que el tratamiento que nuestro autor

concede a la fábula es inseparable de la crítica a la religión pagana, y esta circunstancia nos ha conducido a ampliar nuestra investigación a otros asuntos que aparecen cohesionados con la mitología, a saber: la cultura popular pagana de su tiempo y la presencia de escritores clásicos en las obras de nuestro autor; es decir, se estudia también secundariamente el influjo y el impacto que la cultura clásica ejerció en sus obras. No podemos pasar por alto cuál es el estado de la cuestión sobre el mundo pagano en el tránsito del s. IV al V. Este tema ha atraído el foco de estudio en las dos últimas décadas, principalmente a través de los ensayos de Maijastina Kahlos, Alan Cameron, Rita Lizzi y Richard Lim, entre otros, donde se analiza el concepto y la pervivencia del paganismo en Roma en el contexto de una emergente religión cristiana. En consecuencia, este estudio nuestro puede ser un buen complemento, ya que ofrecemos a la cuestión en análisis una perspectiva adicional sobre los estertores del mundo pagano en una época floreciente del Norte de África, cuando la difusión de la religión cristiana parecía expandirse por todo el Imperio y muy significativamente en esta región del sur del Mediterráneo; todo ello, eso sí, dibujado desde la mirada subjetiva de San Agustín.

Nos resulta difícil discernir si su contemporáneo Servio era un hombre pagano o cristiano, pues carecemos de referencias a la moral cristiana en las obras de este *grammaticus* de Roma, pero no nos caben dudas de que existe cierta cohesión en la forma en la que estos dos “profesores” se enfrentaban al mito; ambos pretendían justificar las narraciones fabulosas aportando una perspectiva racionalista que fuese capaz de dotar a la fábula de un contenido histórico *a priori* inexistente; sin embargo, pretendemos demostrar que San Agustín se aparta del racionalismo aséptico de Servio para otorgar a sus interpretaciones un sentido moral y filosófico. En ese aspecto filosófico enlaza con Virgilio, ya que el poeta tiene una visión de la filosofía antigua más depurada; es precisamente en ese punto donde se halla la conexión mayor con el mundo antiguo, pues en la filosofía atisba San Agustín cierto apoyo de su fe. Esa forma de afrontar la mitología, que indirectamente lo convierte en su transmisor, será el motivo del primer capítulo de esta tesis.

En el segundo apartado, se muestra la conexión inequívoca entre mitología y religión y el peso que ejerce la una sobre la otra. Se analiza la crítica de las costumbres paganas como herramienta apologética y cómo se erige en defensor de la Iglesia frente a las calumnias de los gentiles, a fin de enseñar al hombre un estilo de vida sencillo frente

al desorden y al desenfreno idolátrico, y con intención de mostrar el camino único hacia su “verdad”.

Este apartado guarda correspondencia con una parte importante del título de nuestra tesis. Como la expresión “cultura pagana” es capaz de albergar innumerables campos, somos conscientes de que el título puede inducir al lector a confusión; queremos, por tanto, dejar claro que nuestra intención pretende indagar y describir el modo de vida y la religiosidad del hombre pagano de su tiempo. Dejamos fuera determinados aspectos de la cultura pagana de San Agustín, como por ejemplo, pero de una manera relevante, la profunda impronta platónica de su pensamiento y todo lo correspondiente a la herencia filosófica recibida del mundo griego; esta última cuestión, en efecto, está ampliamente reconocida y ha sido objeto de numerosos estudios¹.

Este segundo capítulo evidencia el enfrentamiento de San Agustín al folclore pagano de su tiempo y su postura más bien hostil y polemista por ser dicho folclore representativo de los más groseros ejemplos de las conductas que alejan al hombre pagano del modelo cristiano, comportamientos que se ha propuesto denostar y erradicar. A partir de la ciudad de Cartago como símbolo de la Babilonia veterotestamentaria (y no sin un cierto tinte virgiliano), San Agustín desvela el día a día del hombre pagano, mostrando sus costumbres y supersticiones como evidencias de un comportamiento moral inadecuado. Se trata de una descripción exhaustiva, ya que es buen conocedor de dichos hábitos por haber formado parte activa de esa sociedad pagana que ahora critica.

El tercer y último apartado de la tesis pretende exponer y calibrar el múltiple influjo y recepción de la literatura clásica que está presente en su obra y la postura ambigua de rechazo o de asentimiento que adopta frente a ella. Enunciamos, pues, las evidencias de las obras clásicas en el contexto de sus propios escritos. El procedimiento

¹ Valgan entre otros los siguientes estudios: E. GILSON, *The Christian Philosophy of Saint Augustine*, Nueva York: Random House 1960; C. KIRWAN, *Augustine (The Arguments of the Philosophers)*, Thetford (UK): Routledge 1989; P. KING, *Augustine's Encounter with Neoplatonism*, en *Modern Schoolman, A Quarterly Journal of Philosophy*, 82. 3 (2005) 213-226; P. F. BEATRICE, *Quosdam platonicorum libros: The Platonic Readings of Augustine in Milan*, en *Vigiliae Christianae* 43 (1989) 248-281; R. BITTNER, *Augustine's Philosophy of History*, en *Matthews* (1999) 345-360; BYERS, S., *Augustine and the Philosophers* en *A Companion to Augustine*, ed. Mark Vessey and Shelley Reid, Oxford: Blackwell Publishing Ltd. (2012) 175-187. La novedad de esta última con respecto a los anteriores es que ella indaga no qué autores leyó, sino qué asimiló de ellos; incluye un estudio especial sobre la posible influencia de Aristóteles sobre San Agustín en todo lo relativo al cuerpo y al alma.

que hemos seguido en este capítulo ha sido la selección de una amplia muestra de testimonios de autores clásicos expuestos en una *gradatio* desde su menor a su mayor transcendencia. En consecuencia, se suceden los autores y la explicación del uso preferente que San Agustín hace de ellos, ocupando las últimas páginas por su mayor diversidad de temas y relevancia Cicerón y Virgilio.

En nuestra intención está alumbrar una muestra de las obras de San Agustín lo más completa posible, donde se cohesionan la transmisión de la mitología clásica y las cuestiones relativas a la cultura popular pagana como sustratos sobre los que se cimenta la religión gentil. Asimismo, se recoge la impronta de la literatura clásica presente en los escritos y en el pensamiento agustiniano y la especial identificación del obispo de Hipona con Virgilio en una suerte de sincretismo ambiguo de atracción y de rechazo aparente. San Agustín se debate entre dos mundos que constituyen su espíritu y que, lejos de ser contradictorios, concuerdan en este erudito. A partir de un profundo análisis del contenido de sus obras, hemos procurado reconstruir la personalidad de este Padre de la Iglesia y reconocer que él, en buena parte, es un reflejo de la sociedad de su tiempo, pero que además está dotado de una inspiración literaria y de unos rasgos intelectuales sobresalientes que le permitieron hallar su pervivencia en la posteridad a la vez que ejercer una notabilísima influencia en el desarrollo del cristianismo. Hemos pretendido ser testigos de este aserto desde el enfoque que nos concede la filología clásica.

1. La obra agustiniana como fuente mitográfica.

Introducción

Entre las múltiples facetas que distinguen a San Agustín, se puede afirmar de él que fue un hombre vinculado al humanismo y este interés por lo humano en todas sus facetas se hizo patente en las distintas etapas de su vida. En su juventud fue seducido por la cultura pagana, de la que se vio imbuido tras las lecturas de los poemas de Virgilio² y la filosofía de Cicerón³; esta filosofía habría de llevarlo en su etapa de formación al abismo de Manés⁴. Impregnado de la propaganda maniquea, se vio también seducido por las promesas de esta secta, de la que logró emerger gracias a sus estudios de astronomía⁵, a las lecturas de Platón y a su enorme inquietud intelectual en busca de la Verdad⁶.

En su etapa de madurez, superada su lucha interior y asumidos los hábitos del presbiterado, dedicó el resto de su vida a la seducción de almas para redimir las⁷. Su preocupación por la salvación del hombre lo empujó a transitar por una senda muy abrupta, pues encontró no pocos adversarios de su misión evangelizadora; unos, los más voraces, pretendían desvirtuar el pensamiento católico con interpretaciones ajenas a su doctrina y, por tanto, dividir y ramificar a los fieles: maniqueos, donatistas, pelagianos y arrianos, entre otros, exigían de San Agustín lo mejor de sus facetas como intelectual y orador, cualidades distintas entre sí aunque próximas, que lo convertían en una figura muy superior a sus adversarios.

El otro grupo de oposición, conformado por los gentiles, era menos peligroso que los arriba mencionados, pues su rudeza intelectual no les permitía mantener una confrontación dialéctica con él; eran, en cambio, difíciles de persuadir, debido a sus arraigadas costumbres ancestrales, y más propensos a la burla y al desprecio de las creencias cristianas. En las escasas disputas de cierto nivel intelectual que aquellos paganos de mayor cultura pudieron llegar a plantear, San Agustín les dio cumplida respuesta desde la atalaya de su erudición, plena empero de fina ironía.

² Conf. 1, 13-19.

³ Conf. 3, 4, 7.

⁴ Conf. 3, 12, 21.

⁵ Conf. 5, 3, 5.

⁶ Conf. 5, 8, 13.

⁷ Conf. 6, 8, 13; *Epist. passim*.

Una serie de *razzias* ocurridas en diversas partes del Imperio Romano, tales como África, Galia, Italia y en mayor parte Hispania, provocó una acusación generalizada de los gentiles contra el mundo cristiano, ya que achacaban el origen de sus males al abandono de sus primitivos dioses en pos de la nueva religión monoteísta. Las más notables de dichas incursiones bárbaras fueron: primero, el asedio que hubo de soportar la ciudad de Roma en 409, sitio del que logró evadirse tras el pago de una cuantiosa suma; segundo, la terrible embestida que asoló la ciudad y a sus habitantes un año después⁸. Los causantes de ambos ataques fueron las hordas bárbaras acaudilladas por Alarico⁹.

Así pues, las miradas de los paganos se volvieron contra los cristianos y comenzaron a engendrar y divulgar la idea de que todas esas desgracias que estaban padeciendo eran fruto del abandono de sus dioses tutelares; como consecuencia de esto, hacían recaer en los cristianos la responsabilidad de la desatención de esos dioses, ya que los consideraban culpables de sus desgracias por su apología monoteísta. Por el contrario, los cristianos culpaban de la catástrofe a los gentiles por no haber sido permeables al dogma predicado por los apóstoles Pedro y Pablo¹⁰.

La visión apocalíptica de esta hecatombe bárbara por parte de los gentiles romanos provocó en San Agustín una profunda reflexión que derivó en una respuesta contundente. Ese dictamen había de poner fin a todos aquellos rumores sin fundamento difundidos en contra de los cristianos. Dichos rumores provocaban serias dudas entre los cada vez más numerosos adeptos, cuya afiliación aumentaba más y más cada día al amparo de unas leyes imperiales protectoras de esta nueva religión y fruto de la extraordinaria labor apologética llevada a cabo por la Iglesia. Concibió, por tanto, San Agustín la idea de escribir una magna obra donde habría de tratar la cuestión de la religión pagana en su totalidad y en la que podría dar cumplida réplica a las acusaciones vertidas de manera tan interesada como oportunista. Alumbró así, en un

⁸ La magnitud de la caída de Roma nos la resume San Jerónimo en una frase: *Capitur urbs quae totum cepit orbem* (*Epist.* 227, 12).

⁹ Para los detalles de este magnicidio, véanse las noticias que Paulo Orosio, discípulo de San Agustín y testigo de dichos acontecimientos, nos narra en *Historia* 7, 39-40 (*Historias*, vol. 2, Libros 5-7, traducción y notas de Eustaquio Sánchez Salor, Madrid: Gredos 1982); cf. Zósimo, *Historia nueva* 6-7, quien nos ofrece la opinión histórica desde una perspectiva pagana radical y enemiga a ultranza del cristianismo (Intro., trad. y notas J. M^a Candau Morón, Madrid: Gredos 1992); P. CAMBRONNE, *Saint Augustin: Un voyage au coeur du temps 1. Une histoire revisitée*, Pessac: Presses Universitaires de Bordeaux 2010, p. 29s.

¹⁰ Como irónicamente sugiere Cambronne (*op. cit.*), unos se quejaban del abandono de los gemelos Rómulo y Remo, y los otros del olvido de los gemelos Pedro y Pablo.

arduo trabajo de más de una década, *La ciudad de Dios*; en dicha obra se abordaba, entre otros muchos aspectos de diversa índole, el origen del mito, pues consideraba que era esta cuestión la raíz de la mala hierba que había de ser desbrozada.

En las *Retractaciones*¹¹, obra en la que repasa y ordena el catálogo de sus obras y en la que corrige algunas partes de sus contenidos, justifica de esta manera la composición de tal obra:

*Interea Roma Gothorum irruptione agentium sub rege Alarico atque impetu magnae cladis eversa est, cuius eversionem deorum falsorum multorumque cultores, quos usitato nomine paganos vocamus, in Christianam religionem referre conantes solito acerbius et amarius Deum verum blasphemare coeperunt. Unde ego exardescens zelo domus Dei adversus eorum blasphemias vel errores libros De civitate Dei scribere institui. Quod opus per aliquot annos me tenuit, eo quod alia multa intercurrerant, quae differre non oporteret et me prius ad solvendum occupabant. Hoc autem De civitate Dei grande opus tandem viginti duobus libris est terminatum*¹².

En su afán por desvirtuar el mito, San Agustín pretendía demostrar que la religión pagana se sustentaba en unos falsos pilares, a saber: los pueblos han creado a sus dioses a partir de grandes hombres del pasado a quienes concedieron unos poderes imaginarios; Dios, en cambio, es eterno, inmutable y presciente. Para defender esta tesis, necesitaba una argumentación que concluyera en el nulo valor de unos dioses inexistentes, creados por el hombre a partir de la piedra o la madera y dotados falsamente por él de sus mismas pasiones. San Agustín entendía que necesariamente había de buscar la causa primera del origen de los dioses gentiles en la génesis del mito; para encontrarla, se formulaba cuatro preguntas: cómo surge el mito, por qué, cuándo y dónde. Distribuía las respuestas a dichas preguntas en dos grupos: el primero recogía el cómo y el porqué, interrogantes que adquirirían su respuesta desde el análisis de los distintos tipos de teología propuestos por Varrón; en cuanto al segundo grupo de

¹¹ *Retract.* 2, 43; cf. *Epist.* 184 A, 3, 5; 1*A, 1.

¹² “Entretanto, Roma fue destruida por la irrupción de los godos que servían bajo el rey Alarico y por la crudeza de una gran derrota, cuya destrucción comenzaron a atribuir a la religión cristiana los adoradores de los falsos y multitudinarios dioses, a los que solemos referirnos con el nombre de paganos, pretendiendo blasfemar contra el Dios verdadero de manera más acerba y amarga que lo que ya era costumbre. Por esto, yo, ardiendo de celo por la casa de Dios, decidí escribir *La ciudad de Dios* contra sus blasfemias y errores. Esta obra me ocupó algunos años, porque necesitaban mi atención otros muchos asuntos que no era conveniente aplazar y me exigían resolverlos antes. Por otra parte, se concluyó por fin esta gran obra sobre la ciudad de Dios en veintidós libros.”

cuestiones, San Agustín lo resolvía indagando en los rastros de la historia, siguiendo fundamentalmente el hilo conductor de la *Chronica* de Eusebio.

A través de la obra de Varrón *Antiquitates rerum humanarum et divinarum*, San Agustín dispone una exégesis del politeísmo y establece una clasificación tripartita de la teología pagana. Es muy probable que esta obra de Varrón fuese material de obligado estudio en las escuelas¹³, al menos en los niveles superiores, por lo que su extensa difusión entre la sociedad cultivada, así como el apadrinamiento de este autor por parte de un crítico de la talla de Cicerón, conferían a Varrón una autoridad moral e intelectual de innegable valor. M. Kahlos¹⁴ afirma que Varrón era una autoridad religiosa del paganismo desde la mirada de los cristianos. Estamos de acuerdo con su afirmación, pero deberíamos añadir nuestra plena convicción de que también lo era para los paganos gracias a su presencia en las escuelas. Ambos asertos justifican plenamente el porqué de la elección que San Agustín hace de la obra de este erudito para su disección de la religión pagana.

A pesar de esos argumentos tan favorables, Varrón sufre un juicio severo por parte de San Agustín desde dos perspectivas divergentes: a) Estética: si bien la erudición de Varrón era dilatada, consideraba mediocre su estilo¹⁵. b) Encontramos la otra vertiente negativa en la falta de arrojo del erudito romano, pues aunque él mismo reconocía que el origen de los dioses se debía a la imaginación de los propios hombres, no le bastó tal afirmación de cuño propio para desvirtuar la religión que se derivaba de ello. No obstante, la preeminencia que este autor concedía al hombre frente a los dioses pudo servir a San Agustín como atenuante de la falta que le atribuía.

Como hemos mencionado anteriormente, San Agustín indaga acerca del origen del mito desde dos perspectivas no ordenadas dentro de *La ciudad de Dios*. En una de ellas escudriña las causas que lo originan y la explicación de la propagación de la religión gentil; en este apartado establece una división de la teología en tres tipos: *fabulosa*, que atañe a los poetas; *civil*, que atiende a los pueblos; *natural*, en el ámbito de los filósofos. Entendía el exégeta que las dos primeras estaban relacionadas entre sí: la teología civil emanaba de la fabulosa, la cual había nacido a su vez de la imaginación de

¹³ Cf. MARROU, H. I., *Historia de la educación en la Antigüedad* II 2, trad. Yago Borja de Quiroga, Madrid 2004, p. 326.

¹⁴ KAHLOS, M., *Debate and Dialogue: Christian and Pagan Cultures c. 360-430*, University of Helsinki, Aldershot: Ashgate 2007, p. 9.

¹⁵ *De civ.* VI 2: *Minus est suavis eloquio* (referido a Varrón).

los poetas. Parece difícil creer que los dioses tuviesen su origen en la pluma de los poetas, más bien cabría pensar que fabularon a partir de las creencias populares y de la tradición oral; ahora bien, no cabía duda de que ellos habían sido los difusores de la mitología y, en consecuencia, las naciones se habían encargado de ordenar los ritos y costumbres a partir de esa fabulación. El cómo ya quedaba respondido por San Agustín: la mitología tiene su origen en la poesía. El porqué se debía, según él, al interés de las naciones en controlar los espíritus de la ciudadanía y en inspirarles temor y sumisión. En tal interrelación y a juzgar por sus palabras, debemos colegir que la religión se difunde entre el pueblo por medio de los juegos escénicos: se recurre a la risa del espectador como medio idóneo de asimilación de tales conceptos, y corresponde a las naciones, a través de sus representantes sagrados, fijar los preceptos y los ritos que se deben observar.

El método racionalista al que recurría San Agustín para desvirtuar todo esto sería el propuesto por Evémero: los dioses no son más que hombres y seres mortales¹⁶. ¿Qué papel juegan entonces los sabios en todo este asunto? Primeramente Séneca, a través de su obra *De superstitione*¹⁷, le va a allanar el camino, pues en esta obra enjuicia con dureza la teología civil de Varrón, desprestigiando el elenco divino dibujado por el erudito romano. A continuación, al analizar la teología natural, San Agustín se deja seducir por algunas corrientes filosóficas paganas, tales como el estoicismo de Cicerón y del propio Varrón, las ideas de los neoplatónicos Plotino y Porfirio¹⁸, y, entre esos pensadores, muy especialmente del africano Apuleyo. Mostraba cierta debilidad por este último, como

¹⁶ Cf. *De civ.* 6, 6, 2; G. VALLAURI, *Evemero di Messene. Testimonianze e frammenti con introduzione e commento*, Turín 1956, pp. 38-42; Ennio, *Ennianae poesis reliquiae*, I. Vahlen (ed.), Amsterdam 1967, 223-229; Ennio, *The Annals of Q. Ennius*, O. Skutsch, N. York 1986.

¹⁷ Obra perdida de Séneca de cuyos escasos fragmentos conservados es San Agustín único transmisor; encontramos mención de ella en Tertuliano, no así reflejo de alguna de sus secuencias literales, tan sólo constan algunas alusiones en estilo indirecto. Cf. GARCÍA GARRIDO, J. L., "Séneca: tratados, epístolas y otras obras", en *Revista Española de Pedagogía*, vol. 26, 102 (Abril - Junio 1968) 119-141.

¹⁸ Algunos estudiosos no terminan de ponerse de acuerdo acerca de las fuentes de las que bebe San Agustín y que quedan atisbadas en sus primeros escritos; Hadot [*Sulla fonte varroniana delle discipline liberali nel "De ordine" de S. Agostino*, *Augustinianum* 40 (2000) 203-224] atribuye a una fuente neoplatónica y probablemente porfiriana el estudio de las artes liberales en el *De ordine*; por el contrario, Pizzani [*L'enciclopedia agostiniana e i suoi problemi, Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione, Atti 1* (1987) 331-361] sostiene con vehemencia la tesis de la ascendencia varroniana en las afirmaciones sobre las artes liberales de San Agustín en el *De ordine* y en el *De musica*. Shanzer (*Augustine's Disciplines: Silent diutius Musae Varronis?*, en *Augustine and the Disciplines* 4, ed. K. Pollmann and M. Vessey, N. York: Oxford University Press 2007) hace mención de una supuesta obra *Disciplinarum libri*, título que habrían compartido sendas obras de Varrón y San Agustín y ambas perdidas. Cf. NELLO CIPRIANI, "Acerca de la fuente varroniana de las disciplinas liberales en *De ordine* de San Agustín", trad. J. Anoz, *Augustinus* 218-219 (2010) 363-384.

era lógico, pues se trataba de un compatriota africano; es más, se sirvió expresamente de su obra *De deo Socratis* para alumbrar su propia tesis acerca de los *daemones*¹⁹. Estos espíritus, malignos a los ojos de San Agustín, no eran otra cosa que una reminiscencia de su formación pagana mezclada con los relatos veterotestamentarios y tamizada por la tradición neoplatónica. A pesar de inspirarse mayormente en Apuleyo, redibujaba la exposición que había hecho el de Madaura y confería credibilidad a la existencia de estos seres, pero les dotaba de unos poderes malignos y perjudiciales para el hombre. En cuanto a otros testimonios relacionados con estas cuestiones, no debemos obviar las revelaciones de Trismegisto, quien, en sus conversaciones con Asclepio, había sugerido la existencia de un dios supremo y universal.

Una vez proporcionadas respuestas a los dos primeros interrogantes, San Agustín pretendía resolver, indagando en la historia, cuándo y cómo había surgido el mito. En ese recorrido por la historia, viaja a las culturas ancestrales de Babilonia, Egipto y Grecia; en estos lugares encuentra la simiente pagana que forjó los relatos míticos y, en torno a ellos, a los protagonistas humanos que habrían alcanzado la categoría de dioses gracias a la labor divulgativa de los poetas, quienes embellecerían con su pluma la narración de sus gestas, inspirados en la transmisión popular o en los monumentos conmemorativos de sus acciones. Aunque investigaba en esos pueblos primitivos, le interesaba sobremanera, como romano que era, dar una explicación convincente acerca de los dioses romanos; quedaban, pues, sin un estudio pormenorizado los dioses extranjeros, aunque también se advierte la presencia de estos en sus obras. De tal suerte, comenzaba su búsqueda en los primitivos reyes argivos, tutelado por la *Chrónica* de Eusebio²⁰, y concluía en Rómulo, último hombre que había alcanzado tras su muerte la categoría de dios.

Todo este proceso quedaba estructurado de la siguiente manera:

1. A través de las teologías civil y fabulosa nos introduce en el ámbito de la mitología; para ello se sirve de dioses menores como Larentia²¹ o los Epulones²²; nos

¹⁹ Cf. Apuleyo, *Obra filosófica: El dios de Sócrates*; intro., trad. y notas C. Macías, Madrid: Gredos 2011, 77-90; *vid.* Verg. *Aen.* IX 184-185.

²⁰ Eusebio de Cesarea, *Chronicon: interpretatio Eusebii Caesariensis, edita per beatum Hieronymum et ipsius Prosperique additiones de temporibus* [Manuscrito s. XVI], Biblioteca digital hispánica, BNE.

²¹ V. *De civ.* 6, 7, 2.

²² *Ib.*

habla de los ritos místéricos más representativos²³; dedica su fina ironía a la descripción de los dioses menores²⁴, así como a los oficios desempeñados por ellos. Mayor importancia adquieren los dioses principales o *praecipui*, con especial atención a Saturno, Jano y Júpiter²⁵, como los más representativos del pueblo romano. Será Varrón²⁶ quien le preste su argumentación para desvirtuar la validez de todos estos dioses.

2. Desde la teología natural, analiza el astralismo estoico de Varrón; nos deja muestras de su relación con el pensamiento de Platón, si bien no leído desde la obra original, sino a través de alguna traducción²⁷. En el ámbito de los neoplatónicos y de Apuleyo, nos muestra la aparición de los *daemones*²⁸ como dioses intermediarios entre los hombres y los dioses principales²⁹. Presta también atención al testimonio de Labeón³⁰. Cierra este punto con las revelaciones de Trismegisto³¹, que establece una distinción entre dioses verdaderos y dioses fabricados, acercándose así más a la intención final de San Agustín.

3. En un recorrido a través de la historia, el tercer y último apartado recoge que las primeras manifestaciones de la mitología clásica se hallan en los primeros reyes argivos; gracias al testimonio de grandes historiadores, San Agustín encuentra evidencias de evemerismo a partir de los grandes reyes que terminaron siendo recordados como dioses por la tradición. Asimismo, aparecen reducidos a hombres

²³ V. *De civ.* 6, 7, 3.

²⁴ V. *De civ.* 6, 9.

²⁵ V. *De civ.* 6, 8.

²⁶ Cf. *Rer. Rust.* I 1, 4.

²⁷ Sabemos que San Agustín, aunque conocía la lengua griega, no la dominaba, por lo que cabe concluir que no leía de primera mano los textos platónicos; de hecho, la mayor parte de los textos griegos utilizados en Roma eran traducciones (cf. Marrou, *o. c.*) al latín. Tenemos constancia de la traducción de la *República* de este autor griego a manos de Cicerón, en cuyo texto se inspiró para la creación de su obra homónima, a la que dio el nombre *De Re publica*; en ella se recoge cierta proximidad entre los pensamientos de ambos escritores.

²⁸ Debemos a Platón (*Banquete* 202d-e) y a su discípulo Jenócrates de Calcedón (395-314), que estuvo al frente de la Academia e influyó notablemente en el neoplatonismo, la creación de la teoría de los *daímones*, seres intermedios entre los dioses y los hombres. Tertuliano ya nos habla de ellos, los sitúa vagando libremente por el espacio superior entre los astros y las nubes, los equipara a los ángeles, ahora bien, ángeles corrompidos cuya principal actividad es la destrucción del hombre y sometidos a la voluntad de un príncipe. Apuleyo les atribuye dotes de adivinación y facultad para hacer milagros (cf. *Apol.* 43) y les dedica más que nadie un extenso comentario acerca de sus cualidades (cf. *De deo Socratis; passim*).

²⁹ V. *De civ.* 8, 14-22.

³⁰ V. *De civ.* 8, 13.

³¹ V. *De civ.* 8, 26, 2-3.

algunos de los grandes dioses, como Prometeo³², Atlas³³ o Mercurio³⁴; de igual manera, se analiza el origen histórico de Atenas vinculado al mito. Dedicar un espacio a describir el origen mítico de ritos muy difundidos como las Lupercales o los Juegos Músicos³⁵. Concede especial atención al origen de seres extraordinarios y de aquellas fábulas en las que el principal exponente es el hombre y en las que los dioses ceden su protagonismo a los hombres; aparecen aquí, exentos de un tratamiento mítico, pero vinculados a su racionalismo, los poetas teólogos: Orfeo, Museo y Lino³⁶. Llega así a su objetivo final: el origen de la fábula en relación con los comienzos de Roma, donde recogerá, además de las divinizaciones de los antiguos reyes, otras metamorfosis de hombres en seres extraordinarios, como las de los Arcades³⁷. Concluye el estudio con la datación del periodo literario del mito, origen que encuentra en las narraciones homéricas y posthoméricas, pero sólo toma de ellas lo relacionado con el nacimiento de Roma.

³² *V. De civ.* 18, 6.

³³ *V. De civ.* 18, 8.

³⁴ *Ib.*

³⁵ *V. De civ.* 18, 12.

³⁶ *V. De civ.* 18, 14.

³⁷ *V. De civ.* 18, 17.

1.1 Teología civil y teología fabulosa.

La obra perdida de Varrón *Antiquitates rerum humanarum et divinarum*³⁸ recoge un análisis pormenorizado del mito y su relación con la religión nacional romana. Gracias a esta obra perdida, de cuyos fragmentos es San Agustín uno de los transmisores más representativos, ejerce este Padre de la Iglesia su crítica del politeísmo de un modo exegético y, a través de este estudio, interpreta la existencia de una estructura tripartita en la religión pagana³⁹. El porqué de la elección de esta obra es la consideración sumamente positiva que el obispo tiene de este autor, tanto desde el punto de vista intelectual como del moral; no opina, sin embargo, lo mismo del apartado literario⁴⁰: el propio San Agustín parafrasea a Cicerón⁴¹ refiriéndose a Varrón como *homine omnium facile acutissimo, et sine ulla dubitatione doctissimo*, de esta alabanza ciceroniana se sirve el obispo de Hipona para crear otra de cuño propio⁴²:

³⁸ Debemos una primera recopilación ordenada de los fragmentos de esta obra a R. Agand en *De Varronis rerum divinarum libris I, XIV, XVI ab Augustino in libris De civitate Dei IV, VI, VII exscriptis*, Lipsiae 1896. Cf. E. SCHWARZ, *De M. Terentii Varronis apud sanctos Patres vestigiis*, en "Jahrbücher für class. Philologie", Supplementbd. 16 (1888) 405-499; P. COURCELLE, *La figura e l'opera de Terenzio Varrone Reatino nel "De civitate Dei" di Agostino*, Napoli 1969. En *De civ.* 6, 4, San Agustín desnuda esta obra perdida de Varrón y la distribuye en veinticuatro libros dedicados a las cuestiones humanas y otros quince a las divinas, tomados en el primer caso de seis en seis y en el segundo, de tres en tres. En ambas obras, antepone un libro general a modo de introducción. Sobre la estructura del libro relativo a las cuestiones divinas, que es el que nos ocupa, presenta la siguiente distribución: *Liber I*, tres libros sobre los hombres que se dedican a las cuestiones religiosas: pontífices, augures y quinceviro; *Liber II*, tres libros sobre la topografía religiosa: capillas (*sacella*), templos, lugares religiosos; *Liber III*, libros sobre los tiempos o fiestas (*dies festi*): ferias, juegos circenses (*ludi circenses*) y representaciones teatrales (*ludi scaenici*); *Liber IV*, sobre el culto o las cuestiones sagradas, quiénes son responsables, dónde, cuándo y en qué consisten: consagraciones, sacrificios privados y sacrificios públicos (*sacra publica*); *Liber V* sobre los dioses: dioses ciertos, dioses inciertos y dioses principales y selectos.

³⁹ Al hablar de la religión pagana o, si se prefiere, de la mitología, San Agustín utiliza la palabra "teología". Ya Varrón establece tres niveles teológicos que San Agustín reinterpreta con los nombres *fabulosa*, *naturalis* y *civilis*.

⁴⁰ *De civ.* 6, 2. A juicio de San Agustín, no era el más elegante ni el más elocuente, "porque en esta faceta es muy inferior".

⁴¹ *Vid. Academ.* I 3, 9.

⁴² No sólo recoge el elogio de Cicerón a Varrón, sino que nos presenta también una loa de Terenciano Mauro, poeta que floreció en tiempos de Diocleciano y cuyo origen africano lo aproximaría, sin duda, a la simpatía de San Agustín, quien recoge uno de sus versos: *Vir doctissimus undecumque Varro*. Terenciano Mauro fue autor, que sepamos, de tres libros de poemas, cuyos títulos fueron: *De litteris*; *De syllabis*; *De metris* (cf. M. SCHANZ, *Geschichte der römischen Litteratur* III, Munich 1922, 25-27); en concreto, la tercera de las obras mencionadas sirvió de inspiración para un joven Agustín, que regresaba de Casiciaco rumbo a Cartago, en la composición de su obra *De musica*, donde recogió algunos ejemplos de los propuestos por Terenciano; fue esta una obra de juventud donde hablaba del estudio de la música, entendida como una de las artes liberales, y donde, en una división en seis partes, expresaba una admiración de júbilo ante los ritmos creados por Dios.

*Quis Marco Varrone curiosius ista quaesivit? Quis invenit doctius? Quis consideravit attentius? Quis distinxit acutius? Quis diligentius pleniusque conscripsit? Qui tametsi minus est suavis eloquio, doctrina tamen atque sententiis ita refertus est, ut in omni eruditione, quam nos saecularem, illi autem liberalem vocant, studiosum rerum tantum iste doceat, quantum studiosum verborum Cicero delectat*⁴³.

No obstante recoger tales elogios, no pierde la ocasión de titular “*Quid Varronem de diis gentium sensisse credendum sit, quorum talia et genera et sacra detexit, ut reverentius cum eis ageret, si de illis omnino reticeret*⁴⁴”, un apartado en el que desliza su crítica de esta forma: “Hubiera sido más reverente su silencio que sus revelaciones⁴⁵.” No estaban tales elogios, por tanto, exentos de la reprimenda de San Agustín, quien lo alababa con tanta delicadeza como con severidad lo juzgaba, ya que le atribuía el delito de transmisión de la religión gentil a sabiendas de que era falso lo que transmitía: “Ese hombre, digo, de tan gran ingenio como erudición, si fuese crítico y desmitificador de las cosas divinas sobre las que escribió y dijera que no competen a la religión, sino a la superstición, no sé si escribiría muchas de esas cosas para burlarse de ellas, condenarlas, detestarlas. Pero consideró de tal manera que debía adorar a esos mismos dioses y aconsejar su adoración, que los recoge en esos mismos lugares de su obra para que no perezcan, no a manos del enemigo, sino por la negligencia de los ciudadanos⁴⁶.” He aquí, pues, la causa del furor agustiniano, pues no lamenta el de Tagaste la transmisión en sí de la mitología, ni siquiera la pervivencia de tal conocimiento gracias a la obra de Varrón, lo que provoca su ira es que Varrón no haya sido capaz de exponer explícitamente un juicio crítico de la mitología y sí haya mostrado públicamente su temor a la desaparición de tales conocimientos a sabiendas de su falsedad⁴⁷.

⁴³ *De civ.* 6, 2: “¿Quién buscó esas cosas con mayor curiosidad que Varrón? ¿Quién encontró respuestas con mayor sabiduría? ¿Quién prestó su consideración con mayor atención? ¿Quién se distinguió con mayor agudeza? ¿Quién las dejó escritas con mayor diligencia y concreción? Este, a pesar su discurso menos suave, las transmitió con una doctrina y unas opiniones tales que, entre toda la erudición, que nosotros llamamos profana, ellos liberal, ese enseña a un gran estudioso de las cosas, del mismo modo que Cicerón agrada a un estudioso de las palabras.”

⁴⁴ *Ib.*: “Qué se ha de creer que Varrón opinó acerca de los dioses de los gentiles, cuyos géneros y ritos reveló a fin de que se actuara con ellos con mayor veneración, si guardaba silencio absolutamente acerca de ellos.”

⁴⁵ *Ib.*

⁴⁶ *Ib.*

⁴⁷ *Vid.* CIPRIANI, N. (“El *De philosophia* de Varrón en las obras de San Agustín anteriores al *De civitate Dei*”, *Augustinus* vol. 55, 218-219 (2010) 463-490) para el influjo de Varrón sobre las obras filosóficas primeras de San Agustín.

M. Kahlos⁴⁸ opina que la utilización por parte de San Agustín de esta distribución teológica que propone Varrón no es sino una argucia retórica del obispo para acometer más fácilmente la refutación de la religión pagana, pero le resta novedad al uso de tal división tripartita, argumentando que ya se habían servido de unos recursos similares otros apologistas cristianos como Eusebio de Cesarea o Tertuliano. No negamos que esto pueda ser así, pero no nos debe extrañar que sea un lugar común entre los estudiosos de la religión romana, debido al carácter didáctico que tenía la obra de Varrón. De hecho no tenemos noticia o, al menos, no nos han llegado fragmentos de una obra semejante que recogiera de una forma ordenada todas las cuestiones relativas a los dioses y a la religión del mundo romano. Y de ello tenemos el testimonio del propio San Agustín arriba reseñado. En cualquier caso, ninguno de los apologistas precedentes profundiza como San Agustín sobre esta cuestión.

Otra opinión favorable de San Agustín hacia el erudito romano es que, en su obra, Varrón concede preeminencia a los hombres frente a los dioses, ya que interpreta que los primeros son creadores de los segundos: “Así como es antes el pintor que el cuadro, dice, antes el arquitecto que el edificio, así son antes las ciudades que lo que ha sido establecido por las ciudades⁴⁹.” En estas palabras de Varrón encontraba San Agustín una justificación de la inconsistencia de la mitología como religión: “El mismísimo Varrón atestigua que escribió primero sobre los asuntos humanos y después sobre los divinos, porque primero existieron las ciudades y después lo establecido por ellas⁵⁰.” En estas dos secuencias, se puede advertir el método de análisis que va a seguir San Agustín: a partir de la opinión crítica del autor, encamina los pasos de su exégesis a la demostración de la falsedad de la idolatría y de los peligros que conlleva la práctica de esta religión; dicho sea esto desde la perspectiva de la religión cristiana.

San Agustín, en su estudio de la obra de Marco Terencio, apreciaba tres tipos de teología, a saber: 1. Mítica, a la que denominaba “fabulosa”; el uso de este adjetivo no es de extrañar en tanto que en Roma ya en el s. IV se había sustituido definitivamente el helenismo *mythos* por *fabula*; 2. física, a la que llamaba “natural”; 3. civil. A qué ámbitos corresponde cada una de ellas nos lo señala el propio Varrón: “Llaman mítico al que usan, sobre todo, los poetas; físico, al que usan los filósofos; civil, al que usan los

⁴⁸ KAHLOS, M., *Debate and Dialogue: Christian and Pagan Cultures c. 360-430*, University of Helsinki, Aldershot: Ashgate 2007, 152s.

⁴⁹ *De civ.* 6, 4, 2.

⁵⁰ *De civ.* 6, 4, 1.

pueblos⁵¹”. Se sirve San Agustín de la condena que el propio Varrón hace de la teología mítica, a la que juzga con severidad de este modo: “En el primero que he mencionado, dice, se encuentran muchas ficciones contra la dignidad y naturaleza de los inmortales. En efecto, en este figura que un dios nació de una cabeza, otro de un fémur, otro de unas gotas de sangre; en este también que enloquecieron, que adulteraron, que fueron esclavos del hombre; por lo demás, se atribuye a los dioses todo lo que le puede suceder no ya a un hombre, sino al más despreciable de los hombres⁵².” Tales afirmaciones le van permitiendo hallar la justificación de su discurso, ya que si la máxima autoridad en estos temas -en palabras del mismísimo Cicerón- despreciaba estas cuestiones, en apariencia amorales, en relación con los dioses y si, como veremos más adelante, la teología mítica había nacido de la pluma de los poetas, ¿qué credibilidad se le podía conceder a Varrón ante esas supuestas contradicciones? ¿Cómo era posible concebir que los dioses, quienes, se supone, habían de ser muy superiores a los hombres, cometieran sus mismas torpezas o incluso las peores?

Continúa Varrón con la que consideraba más respetable de las tres, la teología natural; sin embargo, segregaba al pueblo de ella, la restringía al ámbito de las escuelas, lo que suponía, una vez más, un juicio severo por parte de San Agustín. Independientemente del pensamiento del santo sobre este asunto, quizá pudiera hallarse aquí una de las causas del abandono del paganismo por parte de los gentiles; en efecto, es posible hallar en este punto un motivo espiritual que empujase a los gentiles a aceptar la religión cristiana: Esta teología respetable y creíble no les deparaba, empero, esperanzas de salvación más allá de la vida natural, tan sólo un asilo sin vida para espíritus cansados; en cambio, el cristianismo les ofrecía la ilusión de una vida feliz después de la muerte:

⁵¹ *De civ.* 6, 5, 1. Esta división ya había sido tratada por otros autores como Q. Mucio Escévola (140-82), de quien dice Cicerón: *Q. Scaevola, aequalis et conlega meus, homo omnium et disciplina iuris civilis eruditissimus et ingenio prudentiaque acutissimus et oratione maxime limatus atque subtilis atque, ut ego soleo dicere, iuris peritorum eloquentissimus, eloquentium iuris peritissimus* (“Quinto Escévola, camarada y colega mío, varón de entre todos el más instruido en las disciplinas jurídicas, de talento y prudencia muy aguzados y expresión particularmente pulcra y sencilla y, como suelo decir, el más elocuente de los jurisperitos y el más jurisperito de los elocuentes” -*De orat.* 1, 180, 5; *cf. Orat.* 145-). Pontífice máximo y consular, a este atribuye San Agustín (*De civ.* 4, 27) la clasificación de los dioses tradicionales en tres categorías: los dioses de la tradición poética, los de la filosofía y los de los jefes de Estado. El propio Tertuliano se había servido de esta división tripartita en *Ad nationes*, como también hicieron otros apologistas cristianos, con objeto de atacar a la religión pagana; pero quien de verdad profundiza en esta cuestión es San Agustín.

⁵² *Ib.*

*Secundum genus est, inquit, quod demonstravi, de quo multos libros philosophi reliquerunt; in quibus est, dii qui sint, ubi, quod genus, quale est: a quodam tempore an a sempiterno fuerint dii; ex igni sint, ut credit Heraclitus, an ex numeris, ut Pythagoras, an ex atomis, ut ait Epicurus. Sic alia, quae facilius intra parietes in schola quam extra in foro ferre possunt aures*⁵³.

Estas palabras son fácilmente criticadas por nuestro autor, quien considera con ello que la mitología no es sino un engaño al pueblo, ya que se presentan como verídicas las distintas tropelías de los dioses en divertidos espectáculos teatrales, a sabiendas de la falsedad de tales episodios. Por otra parte, este fragmento nos da una idea del aprendizaje de la filosofía dentro de las escuelas y de la intrínseca relación que mantenía la mitología con la religión.

Es fácil, por tanto, establecer un estrecho vínculo entre las teologías civil y fabulosa, ya que atisbamos que la primera es consecuencia de la segunda y aquello que se presenta como un espectáculo lúdico o poético termina convirtiéndose en religión oficial. Más fácil es, como veremos en su momento, señalar a partir de estas ideas dónde residía, según el criterio de San Agustín, el origen del mito; encontraba la respuesta en Evémero: Los pueblos primitivos elevaron a la categoría de dioses a pretéritos hombres excelsos, quienes habían alcanzado tal dignidad a título póstumo como gratificación por sus aportaciones a la prosperidad de sus naciones o por sus méritos en el gobierno o en el combate. Tales méritos se habrían visto alterados por los poetas a lo largo de generaciones, legando una tradición popular que los gobernantes habrían de convertir en religión nacional.

San Agustín mencionaba a Evémero (epónimo del racionalismo del mito conocido como “evemerismo”) como primera piedra de la construcción en su juicio contra el paganismo. Iniciaba su argumentación poniendo en entredicho el trato que los hombres habían dispensado al que a la postre había de ser el principal templo del paganismo romano, el Capitolio, morada de los dioses principales, donde aparecían ubicadas determinadas divinidades que conferían, a su juicio, un valor más cómico que religioso al lugar más sagrado entre los romanos:

⁵³ *Antiq. rer. div.* I, frg. 118: “El segundo género es, dice, como he demostrado, aquel del que nos legaron muchos libros los filósofos; en estos figura quiénes son los dioses, dónde están, cómo es su naturaleza, sus cualidades; si fueron dioses a partir de un momento o fueron sempiternos; si proceden del fuego, como cree Heráclito, o de los números, como Pitágoras, o de los átomos, como dice Epicuro; así como otras explicaciones que pueden entender mejor los oídos dentro de las paredes de la escuela que fuera en el foro.” Cf. *De civ.* 6, 5, 2; *Tert. Adv. nat.* 2, 2, 1.

*Quid de ipso Iove senserunt, qui eius nutricem in Capitolio posuerunt? Nonne attestati sunt Euhemero, qui omnes tales deos non fabulosa garrulitate, sed historica diligentia homines fuisse mortalesque conscripsit?*⁵⁴

Dejaba entrever en este fragmento el antagonismo propio del racionalismo del s. IV, compartido por otros autores como Servio o Macrobio: la historia frente a la fábula (*fabulosa garrulitate* / *historica diligentia*). Como los otros racionalistas, San Agustín había recurrido a la historia como representación de la verdad y relegaba el mito al ámbito de lo ilusorio; es decir, explicaba la fábula como degradación poética de unos acontecimientos realmente acaecidos, pero que habían sido desvirtuados y mitificados, luego estaban carentes de la verdad. A tal efecto, transmitía el exordio de Varrón en el que este describía la teología civil:

*Tertium genus est, inquit, quod in urbibus cives, maxime sacerdotes, nosse atque administrare debent. In quo est, quos deos publice colere, [quae] sacra ac sacrificia facere quemque par sit. [...] Prima, inquit, theologia maxime accommodata est ad theatrum, secunda ad mundum, tertia ad urbem*⁵⁵.

A partir del contenido de este fragmento, es comprensible, pues, que San Agustín encontrara vínculos férreos entre las teologías fabulosa y civil, lazos que habían de certificar de forma sencilla sus argumentos contrarios a la religión gentil: “En efecto, aquella (fabulosa) con sus ficciones siembra actos bochornosos acerca de los dioses, esta (civil) las cosecha con su favor; aquella contamina con falsos crímenes los asuntos divinos, esta acoge juegos escénicos de sus crímenes en los asuntos divinos; aquella hace resonar en sus poemas nefandas ficciones de los hombres sobre los dioses, esta los consagra en celebraciones de los propios dioses; aquella canta los crímenes y errores de los númenes, esta los ama; aquella los hace públicos o finge hacerlos, pero esta o da testimonio de los verdaderos o se deleita también con los falsos⁵⁶.” Esta exposición de contrastes que ofrece San Agustín justifica puntualmente el tema capital de la obra de M. Kahlos (*Debate and Dialogue: Christian and Pagan Cultures c. 360-430*), en la que

⁵⁴ *De civ.* 6, 7, 1: “¿Qué pensaron sobre el propio Jove quienes ubicaron en el Capitolio a su nodriza? ¿Acaso no dieron la razón a Evémero, quien dejó escrito, no con garrulería fabulosa, sino con diligencia histórica, que todos esos dioses fueron hombres y mortales?”

⁵⁵ *Antiq. rer. div.* I 9, 3: “El tercer género es, dice, el que deben conocer y administrar los ciudadanos en las ciudades, pero sobre todo los sacerdotes. En este figura a qué dioses adorar públicamente, qué ritos y sacrificios debe practicar cada uno. [...] La primera teología, dice, se aplica sobre todo al teatro, la segunda, al mundo, la tercera, a la ciudad.” Cf. *De civ.* 6, 5, 3.

⁵⁶ *De civ.* 6, 6, 2.

defiende, mediante un habilidoso empleo de pares antitéticos, cómo los cristianos acusaban a los paganos de aquellas cuestiones que les impedían abrazar el cristianismo. Es decir, el uso de la fórmula de la antítesis como herramienta o arma de la que se valían los apologistas cristianos para refutar, en una suerte de debate y diálogo (que da título a la obra), las opiniones de los pensadores paganos. Kahlos asevera, en un juicio crítico de la apología cristiana (y especialmente de San Agustín), que los textos polemistas cristianos se basaban en dicotomías y esas oposiciones binarias eran algo más que una herramienta retórica, que se trataba de una forma de concebir el mundo, más bien una estructura de pensamiento. Sin embargo, podemos objetar a este juicio que tales antítesis formaban parte del estilo de los autores clásicos, como Cicerón o Salustio, que las manejaban como antiguas fórmulas retóricas a modo de *variatio* y esto nada tenía que ver con la apología cristiana. San Agustín lo define como un embellecedor del discurso, eco que recoge la propia Kahlos.

Puesto que San Agustín consideraba que la teología civil era una consecuencia de la fabulosa y que esta era, a su vez, fruto de la ficción de los poetas, con el fin de desmontar la veracidad de una y otra, las analiza de forma conjunta; no las concibe independientes, sino que convierte a ambas en una relación madre-hija o, por aprovechar su propio lenguaje, en un miembro con respecto a su cuerpo:

*Revocatur igitur ad theologiam civilem theologia fabulosa theatrica scaenica, indignitatis et turpitudinis plena, et haec tota, quae merito culpanda et respuenda iudicatur, pars huius est, quae colenda et observanda censetur; non sane pars incongrua, sicut ostendere institui, et quae ab universo corpore aliena importune illi conexas atque suspensa sit, sed omnino consona et tamquam eiusdem corporis membrum convenientissime copulata*⁵⁷.

En su afirmación, nos habla despectivamente de la fábula, la convierte en algo denigrante para la divinidad; sin embargo, observa que está íntimamente ligada a la teología civil, es decir, a la religión oficial de los gentiles, y que además son ambas inseparables, lo que confiere a dicha religión un valor moral más que reprochable.

⁵⁷ Vid. *De civ.* 6, 7, 1: “Así pues, la teología fabulosa, teatral, escénica se reduce a la teología civil, plena de indignidad y desvergüenza, y toda esta, que se juzga que ha de ser culpada y desechada con razón, es una parte de esta que se considera ha de ser cultivada y observada; y no es una parte incongruente, como he decidido demostrar, y que esté indebidamente conectada a él y suspendida ajena al cuerpo entero, sino totalmente consonante y vinculada como un miembro de su mismo cuerpo.”

El procedimiento que sigue en la naturalización de esta teología es el repaso de algunas fábulas significativas que han terminado convirtiéndose en ritos propios de la religión romana, bien por evemerismo bien por alegoría o pseudo-racionalismo. Ese racionalismo del mito, ya atisbado en los primeros apologistas cristianos, se había convertido en un hecho frecuente a principios del s. IV; y es probable que en las escuelas se ejercitasen en ello los alumnos; también es fácil encontrarlo en los escoliastas contemporáneos de San Agustín, como es el caso del principal exégeta de Virgilio, Servio; ambos coinciden en muchas de las explicaciones que aportan a las fábulas⁵⁸. Esto nos invita a la siguiente reflexión: es posible que, como método recurrente en las escuelas, las lecturas de los poemas fuesen seguidas de sus correspondientes explicaciones racionales.

El plan racionalista de San Agustín no sigue un orden concreto, sino que su propuesta consiste en la enumeración aleatoria de personajes o hechos que han dado lugar a la creación de los dioses. Su principal indicación parte de los antecedentes del evemerismo, tal como él mismo observa: “dieron la razón a Evémero, quien dejó escrito, no con garrulería fabulosa, sino con diligencia histórica, que todos esos dioses fueron hombres y mortales⁵⁹”; no obstante, como podremos comprobar, abarca otras propuestas del racionalismo, como la alegoría y, en menor medida, el pseudo-racionalismo.

1.1.1 Los Epulones.

Eran estos unas divinidades anónimas cuyas imágenes se disponían alrededor de la estatua capitolina de Júpiter con ocasión de un festín público, a fin de que disfrutaran de un banquete junto a él a la manera de convidados⁶⁰. Al cargo o a la atención de tales dioses se encontraban los *triumviri epulones* incluidos en el colegio de los Pontífices, el número de los cuales fue aumentando progresivamente de dos en dos hasta cumplir el número de siete, y así terminaron por convertirse en los *septemviri epulones* (tenemos

⁵⁸ En la *Chronica* de Eusebio aparecen no pocas pinceladas de estas cuestiones, luego no se puede premiar ni a Servio ni a San Agustín por su originalidad y sí aceptar la idea de que todas esas explicaciones alegóricas ya circulaban en ambientes de erudición.

⁵⁹ *De civ.* 6, 7, 1.

⁶⁰ La palabra *epulones* puede traducirse como “comilones”. Varrón, según nos transmite San Agustín en este pasaje, ofrece una traducción del equivalente griego *παράσιτος*, que presenta una doble acepción, la de comensal y la de gorrón; si bien Varrón se refiere al significado positivo, San Agustín opta evidentemente por el peyorativo.

noticia de que en época de César se llegó hasta los diez)⁶¹. El propio Cicerón los menciona y dice de ellos que era su costumbre acechar las mesas de los demás⁶². Así pues, San Agustín comienza su recorrido evemerista acerca de estas divinidades con las siguientes palabras:

*Epulones etiam deos, parasitos Iovis ad eius mensam qui constituerunt, quid aliud quam mimica sacra esse voluerunt? Nam parasitos Iovis ad eius convivium adhibitos si mimus dixisset, risum utique quaesisse videretur. Varro dixit; non cum irrideret deos, sed cum commendaret, hoc dixit: divinarum, non humanarum rerum libri, hoc eum scripsisse testantur; nec ubi ludos scaenicos exponebat, sed ubi Capitolina iura pandebat*⁶³.

San Agustín nos muestra en esta secuencia los dos tipos de teología que nos ocupan y que son blanco de su crítica: las teologías fabulosa y civil. Las clasifica adscribiendo la fabulosa al ámbito de los poetas y muy íntimamente ligada al teatro, punto de difusión de la religión pagana al pueblo común e ignorante. Recoge dos expresiones *a priori* incompatibles como son *mimica* y *sacra*; en esta ocasión los ritos religiosos aparecen incomprensiblemente unidos al mundo escénico, donde prima el desenfado y el entretenimiento. Es más, ni siquiera se necesita un edificio como el teatro para representar esos *ludi scaenici*, ya que nos indica que el espectáculo tiene lugar en el propio templo. De manera secundaria, San Agustín presenta la teología civil adscrita al Estado, por tanto, se debe entender como la religión oficial del paganismo. En consecuencia, aprovecha tal división teológica para denostar la que compete al ámbito civil, objetivo fundamental de su invectiva, pues no concibe la falta de rigor ni de seriedad en la práctica religiosa, ni siquiera en la de los paganos.

Así pues, se pregunta dónde puede residir la relación entre ambas: es lógica la risa que surge espontáneamente de un espectador asistente a la representación de una fábula en un espacio escénico; ahora bien, si lo representado por un actor suscita escándalo y diversión en un entorno escénico, ¿qué debería pensar un romano al ver esa

⁶¹ Cf. V. J. BASTÚS, "Suplemento al Diccionario histórico-enciclopédico", Barcelona 1833, 192.

⁶² Cic. *Har. Resp.* 21.

⁶³ *De civ.* 6, 7, 1: "¿Qué otra cosa pretendieron los dioses epulones, parásitos de Jove que se sentaron a su mesa, que unas sacras representaciones cómicas? Pues si un mimo hubiera dicho que los gorriones de Jove estaban invitados a un banquete suyo, parecería haberlo dicho para provocar la carcajada. Lo dijo Varrón; y dijo esto no porque se riera de los dioses, sino para encomendarse a ellos; los libros, no de las cuestiones humanas, sino de las divinas, atestiguan que escribió tal cosa; y no lo decía cuando hablaba de los juegos escénicos, sino cuando hacía patentes los juramentos capitolinos."

misma parodia escrita como dogma en los libros sagrados? La reiteración de una argumentación idéntica mediante el uso de pares antitéticos no hace sino reforzar la intención final de San Agustín: *mimica-sacra, irrideret-commendaret, divinarum-humanarum, ludos scaenicos-Capitolina iura*. Opone lo escénico a lo ritual, la risa al recato, las cuestiones humanas a las divinas, los juegos escénicos a los ritos capitolinos. El epílogo de este fragmento lo toma de forma indirecta de las palabras del propio Varrón: “Por último, se ve derrotado por tales ideas y confiesa que, así como crearon a los dioses con aspecto humano, creyeron igualmente que ellos se deleitaban con los placeres humanos.” Es decir, evidenciaba que los dioses están sujetos a las mismas pasiones que los hombres, ya que es el hombre quien los ha imaginado a imitación de sí mismo.

1.1.2 *Larentia*.

En su afán racionalista del mito, San Agustín se erige en transmisor de la fábula de esa meretriz romana que alcanzó la divinidad por su generosidad con el pueblo, un claro ejemplo de evemerismo que recogemos a continuación en sus propias palabras:

Unde etiam illud est, quod Herculis aedituus otiosus atque feriatuus lusit tesseris secum, utraque manu alternante, in una constituens Herculem, in altera se ipsum; sub ea condicione, ut, si ipse vicisset, de stirpe templi sibi cenam pararet, amicamque conducirer; si autem victoria Herculis fieret, hoc idem de pecunia sua voluptati Herculis exhiberet: deinde cum a se ipso tamquam ab Hercule victus esset, debitam cenam et nobilissimam meretricem Larentinam deo Herculi dedit. At illa cum dormivisset in templo, vidit in somnis Herculem sibi esse commixtum, sibique dixisse, quod inde discedens cui primum iuveni obvia fieret, apud illum esset inventura mercedem, quam sibi credere deberet ab Hercule persolutam. Ac sic abeunti cum primus iuvenis ditissimus Tarutius occurrisset, eamque dilectam secum diutius habuisset, illa herede relicta defunctus est. Quae amplissimam adeptam pecuniam, ne divinae mercedi videretur ingrata, quod acceptissimum putavit esse numinibus, populum Romanum etiam ipsa scripsit

*heredem; atque illa non comparente, inventum est testamentum: quibus meritis eam ferunt etiam honores meruisse divinos*⁶⁴.

En primer lugar, esta fábula nos deja las características del modelo propuesto por Evémero: la nobilísima meretriz, favorecida por la fortuna, lega en herencia al pueblo de Roma lo recibido y su generosidad le otorga el merecimiento de alcanzar honores divinos. San Agustín adopta el papel de transmisor de la fábula con intención evidente de desenmascarar lo ilusorio de la misma y así conseguir su racionalización. En realidad, no se narra ningún acontecimiento extraordinario, pues todo gira en torno a un ocioso celador de templo que juega a los dados consigo mismo; en su credulidad contrata los servicios de una meretriz y esta divulga un sueño fantástico. Los sucesos que siguen a la escena son fruto del azar, adornado con la superstición de los protagonistas y del entorno.

El hecho relevante, a juicio de San Agustín, es la divinización de Larentia por su virtuosa generosidad; el problema es que se trata de una divinización concedida por los propios hombres. En cuanto al testimonio, tenemos constancia de una doble vertiente con relación a la fábula: la más común es la que nos transmite el doctor de Hipona, quien confiere a esta meretriz el papel de amante de Hércules; sin embargo, consta otra versión acerca de Larentia, más próxima a la verosimilitud, y es que existió cierta Acca Larentia que fue esposa de Fáustulo⁶⁵, junto a cuya tumba se dice que desapareció, y que habría sido nodriza de los gemelos Rómulo y Remo, en cuya época se forjó la

⁶⁴ *Vid. De civ. VI 7, 2.* “De aquí se transmite aquello de que un guardián del templo de Hércules, ocioso en un día de feria, jugó consigo mismo con unos dados, alternando una y otra mano, en una a favor de Hércules, en la otra por sí mismo, con la apuesta de que, si él mismo vencía, se prepararía una cena a sí mismo con el erario del templo e invitaría a una amiga; pero si la victoria fuera de Hércules, dispondría esto mismo de su propio bolsillo para disfrute de Hércules; más adelante, al verse derrotado tanto por sí mismo como por Hércules, pagó la cena debida y entregó la nobilísima meretriz Larentina al dios Hércules. Pero ella, como hubiese dormido en el templo, vio en sueños que Hércules la había poseído y que le dijo que, al salir de allí, al primer joven que se encontrara, en él encontraría el pago al que se había hecho acreedora por su estancia con Hércules. Y así, al marchar, como el primer joven que le salió al encuentro fue el riquísimo Tarucio, la tuvo este largo tiempo como amiga, y al morir la instituyó heredera. Esta recibió una enorme fortuna y, para no parecer ingrata a la merced divina, ella misma nombró heredero al pueblo romano, porque pensó que se mostraría muy agradecido con las monedas; y, tras desaparecer, se encontró el testamento; cuentan que con tales méritos se hizo acreedora a honores divinos.”

⁶⁵ Nos cuenta Eusebio en su *Chronica* que la esposa de Fáustulo, por su belleza y por el deseo que despertaba su voluptuoso cuerpo, era llamada *lupa* por sus vecinos (cf. *Chron.* 75).

fábula. El papel de amante de Hércules es asociado por algunos autores a la diosa Flora, mientras que el de nodriza se asigna a la propia Acca Larentia⁶⁶.

1.1.3 Ritos místéricos.

Como ya se ha dicho arriba, San Agustín considera complementarias -aunque diferentes- las teologías fabulosa y civil; es más, entiende la segunda como consecuencia de la anterior; lo que los histriones representan públicamente en el escenario en busca de las risas de la plebe, lo realizan los sacerdotes en privado, envueltos en un manto de solemnidad y mediante ritos a los que tan sólo tienen acceso ellos mismos y los iniciados en sus sectas místicas. En el siguiente fragmento de San Agustín se recogen de forma escalonada algunos de esos ritos:

*Sacra sunt Iunonis, et haec in eius dilecta insula Samo celebrantur, ubi nuptum data est Iovi. Sacra sunt Cereris, ubi a Plutone rapta Proserpina quaeritur. Sacra sunt Veneris, ubi amatus eius Adon aprino dente exstinctus iuvenis formosissimus plangitur. Sacra sunt Matris deum, ubi Atys pulcher adolescens ab ea dilectus et muliebri zelo abscisus, etiam hominum abscisorum, quos Gallos vocant, infelicitate deploratur*⁶⁷.

Ha elegido en esta ocasión cuatro de las diosas más importantes y las causas que han inspirado los ritos de adoración existentes en torno a ellas. El porqué de su breve elenco de diosas principales lo ignoramos; acaso ha pretendido resaltar los adulterios

⁶⁶ Si bien es Macrobio el que más espacio le dedica (*Sat.* I 10, 11-17), este personaje es tratado por numerosos autores, entre los cuales Tertuliano (*Ad nationes* I 10, 1), que informa de la doble tradición acerca de esta meretriz deificada, Lactancio (I 20, 2-4), Verrio Flaco (*ap. Festum* p. 119 M) o Plutarco (*Quaest. Rom.* 272f; *Vidas paralelas, Rómulo* 5). Tito Livio (I 4, 7) ya recoge un comentario racionalista al afirmar que los pastores la llamaban loba por su condición de prostituta. La Larentia nodriza consta que tuvo doce hijos, en honor de los cuales se habría instituido el colegio de los hermanos Arvales, que lo formaban doce miembros. Tanto una como otra contaban con la asignación de fiestas propias, las *Laurentalia* o las *Floralia*, las primeras se celebraban el 23 de diciembre, las segundas, al inicio de la primavera. Varrón habla de estas fiestas, llamadas *Larentinae* o *Larentalia*, en cuyo honor los sacerdotes consagraron el día de los ritos pertinentes con el nombre de *dies Parentalium Accas Larentinas* (*Ling. Lat.* VI 23). Para un mayor conocimiento del tema, véase MOMMSEN, *Festgaben für G. Homeyer*, Berlín 1871, p.93ss; J. BAYET, *Hercule romain*, París 1926; U. PESTALOZZA, *Mater Larum e Acca Larentia*, *Rendic. del Ist. Lombardo*, 1933, p.905ss; E. TABELING, *Mater Larum*, Francfort 1932.

⁶⁷ *De civ.* 6, 7, 3: “Existen ciertos ritos de Juno y se celebran en la isla favorita de esta, Samos, donde fue entregada a Júpiter en matrimonio. Existen los ritos de Ceres donde se busca a Prosérpina raptada por Plutón. Existen los ritos de Venus, donde se llora a su amado Adonis, joven bellísimo muerto tras ser devorado por un jabalí. Existen los ritos de la Madre de los dioses, donde Atis, un bello joven amado por ella y castrado por el celo mujeril, es llorado también por la infelicidad de los hombres eunucos que llaman Galos.”

cometidos o la violencia derivada de esos actos de amor. De tal suerte, Juno aparece asociada a la isla de Samos, de la que Lactancio (I 17) nos cuenta su primitivo nombre, Partenia, por ser el lugar donde se había criado la diosa de los partos y contraído nupcias con Júpiter, por lo que los sacrificios a esta diosa se celebraban a modo de esponsales. Al parecer, según este autor, se hallaba en la bella isla una imagen de la diosa representada con tocado de novia⁶⁸. En el caso de Ceres, se produce el violento rapto de su hija, acaecido por el furor de Plutón. Venus aparece asociada a la muerte violenta del bellísimo Adonis, en cuya fábula se inspira, siguiendo la opinión de Macrobio (*Sat.* I 21, 5), una estatua de la diosa en el monte Líbano, retratada con semblante triste, con la cabeza cubierta y sosteniendo con la mano izquierda su rostro tras un velo; se asocia a esta imagen un hecho milagroso, pues parecía llorar cuando alguien la contemplaba. Por último, la Madre de los dioses, quien, tras provocar la castración de Atis -según la fábula-, motivó también la aberrante castración de los Galos⁶⁹, sacerdotes al servicio de la diosa.

Sobre las fábulas o lo que se cuenta en ellas, no encontramos juicio negativo por parte de San Agustín, pues entiende que la intención de los poetas en su transmisión no es sagrada sino lúdica; otra cosa muy distinta es la opinión deplorable que tiene de lo que se representa en los escenarios. Ahora bien, su invectiva se dirige contra los ritos ocultos realizados en el interior de los templos, de los que extrañamente se muestra desconocedor (aunque imagina sean deleznales), ya que considera pueda tratarse de adoraciones extremadamente sacrílegas a sus ojos: “¿Qué puede haber de bueno en sus

⁶⁸ El propio Virgilio dejó los siguientes versos (*Aen.* I 15-16) que atestiguan la predilección de Juno por Samos:

*quam Iuno fertur terris magis omnibus unam
posthabita coluisse Samo.*

(“Se dice que Juno prefirió esta a todas las tierras, después eligió a Samos”)

⁶⁹ San Agustín no desaprovecha ninguna ocasión para moralizar y criticar comportamientos y actitudes que son inadmisibles para la Iglesia al respecto de estos sacerdotes, de su afeminamiento y de sus conductas sexuales, pues consideraba que en tanto no podían comportarse como hombres, se prestaban al amor como mujeres: “Ahora bien, interpreten como quieran sus ritos y refiéranselos a la naturaleza de las cosas; que los hombres tengan el comportamiento de las mujeres no es conforme a la naturaleza, sino *contra naturam*. Esta enfermedad, este crimen, esta deshonra tiene su lugar entre aquellos ritos, lo que a duras penas entre las costumbres viciosas de los hombres admite confesión bajo tortura.” (*De civ.* 8, 1) ¿Qué quiere exponer con estas últimas y enigmáticas palabras?, lo ignoramos, pero acaso deja entrever la prohibición de mantener relaciones homosexuales, hecho no reconocible por los reos ni en caso de tortura, ya fuera por vergüenza ya por otras posibles, quizá terribles, consecuencias.

ritos, que se disimulan entre tinieblas, cuando tan detestables son los que se ejecutan a plena luz?⁷⁰

Veamos finalmente las correspondencias que ofrece entre distintos elementos de las teologías civil y fabulosa. No debemos olvidar que adscribe la primera a los pueblos (eso sí, de manera institucional) y la segunda a los poetas. Así pues, podemos observar los siguientes emparejamientos: teatros con templos, comedias con ritos, histriones con sacerdotes.

1.1.4 Saturno.

Los poetas encontraron en la Gran Madre, la Tierra, el origen de los dioses. Es evidente que esta idea quedaba lejos de la exposición bíblica del origen del mundo defendida por San Agustín, donde la tierra no era un dios sino una obra de Dios⁷¹; sin embargo, se veía en la necesidad de adentrarse en las narraciones paganas, lejos de sus escritos sagrados, con intención de definir su propuesta racionalista. Entre las fábulas escogidas para desvirtuar la teología civil se encontraba el mito de la sucesión de Saturno, relato que calificaba de este modo: “el más inhumano y nefando”. Era inimaginable para él que el hombre hubiese podido escribir una narración tan brutal en la que un dios devorase a sus propios hijos. En la exposición de esta fábula, actuando como transmisor de la obra de Varrón, nos descubre un ejemplo de alegoría natural asociado a una concepción filosófica de la vida próxima a la reencarnación o, al menos, a la regeneración de la naturaleza; en la opinión de otros, sin embargo, esta fábula no era más que una alegoría del tiempo:

Cur non etiam (interpretatio rerum naturae) poetica similiter excusentur atque purgentur? Multi enim et ipsa ad eundem modum interpretati sunt: usque adeo ut quod ab eis immanissimum et infandissimum dicitur, Saturnum suos filios devorasse, ita nonnulli interpretentur, quod longinquitas temporis, quae Saturni nomine significatur⁷², quidquid gignit ipsa consumat: vel, sicut idem opinatur

⁷⁰ De civ. 6, 7, 3.

⁷¹ Cf. De civ. 6, 8, 1.

⁷² Es evidente que hace referencia, no al nombre latino de este dios, sino al Cronos griego (Hes. Teog. 452-462; Plat. Cratilo 402b).

*Varro, quod pertineat Saturnus ad semina, quae in terram, de qua oriuntur, iterum recidunt*⁷³. *Itemque alii alio modo, et similiter cetera*⁷⁴.

Como en otros fragmentos, San Agustín recurre a la alegoría como método de racionalización del mito, pues relaciona el canibalismo filial de Saturno con el paso del tiempo, que todo lo consume, ya que es el ámbito de este dios. Como segunda opción, sigue a Varrón y señala otra de las atribuciones de este dios, las semillas, a saber: la tierra engulle las semillas, como Saturno a sus hijos; de ella brotarán frutos y nuevas semillas que en su eterno retorno a la naturaleza repetirán el ciclo. Nos queda con esta exposición del obispo la evidencia de que los poetas, incapaces de comprender algunos fenómenos de la naturaleza, debido su escasa ciencia, adornaban el relato de estos atribuyendo su autoría a una intervención divina.

En su diatriba contra Varrón y, por extensión, contra los filósofos que urdieron la teología civil, filtra acusaciones de cobardía y de falta de sinceridad, bajo la justificación de que estos rechazan la teología mítica por considerarla una creación falaz de los poetas, y sin embargo, al no atreverse a afirmar lo propio de la civil, se limitaron a sugerir que era esta una consecuencia de la anterior. Y es por ello, por esa evidente contradicción, por lo que San Agustín muestra su desprecio sin reservas contra tales filósofos:

*Eo nimirum consilio, ut quoniam acutissimi homines atque doctissimi, a quibus ista conscripta sunt, ambas improbandas intellegebant, et illam scilicet fabulosam et istam civilem, illam vero audebant improbare, hanc non audebant; illam culpandam proposuerunt, hanc eius similem comparandam exposuerunt*⁷⁵.

⁷³ Esta interpretación sí es conforme a la denominación latina. Curiosamente, San Agustín ha combinado ambas versiones, la griega y la romana.

⁷⁴ *Ib.*: (Interpretación de la naturaleza de las cosas) “¿Por qué no se excusan y justifican de forma semejante los relatos poéticos? Pues muchos los interpretaron del mismo modo, sobre todo, el que se cuenta como el más inhumano y nefando, que Saturno devoró a sus hijos; así lo interpretan algunos, que el paso del tiempo, significado del nombre de Saturno, cualquier cosa que engendra él mismo la consume; o, según la opinión del mismo Varrón, porque Saturno se relaciona con las semillas, que caen de nuevo a la tierra de la que han nacido. Y asimismo otros opinan otras cosas e igualmente sobre otros relatos.”

⁷⁵ Nótese el dominio del lenguaje de San Agustín, utiliza el deíctico despectivo *istam* para presentar la teología civil, mientras que deja *illam* para la poética, recordándonos al insigne orador de Arpino en sus referencias a Catilina o a Verres entre otros villanos: “Se tomó esta decisión digna de admiración, puesto que hombres muy agudos y sabios, que fueron los autores de esos escritos, comprendían que ambas debían ser reprobadas, es decir, aquella fabulosa y esa civil, sin embargo, se atrevían a reprobar aquella pero no esa; propusieron culpar a aquella y dejar la civil como su semejante.” (*De civ.* 6, 8, 2)

Desmonta, por consiguiente, todo el entramado de la teología civil y deja demostrado que son los hombres quienes han creado a los dioses a su imagen y semejanza: “Así pues, ¿cómo se puede otorgar a cualquiera de esos dioses poder para conceder la vida eterna, en cuyos simulacros y ritos se entiende que fueron hombres idénticos por sus formas, edades, sexo, matrimonios, generaciones, ritos, a los dioses fabulosos ampliamente reprobados?⁷⁶”

Fue un hecho frecuente entre los apologistas cristianos el uso del procedimiento evemerista como arma de defensa en contra del paganismo. Sin embargo, en otras ocasiones San Agustín se desvía del camino emprendido en su búsqueda de los responsables de esa genealogía divina inventada por los hombres; entonces trasciende al terreno de lo místico e incrimina a los *daemones* (espíritus sobre los que hablaremos más adelante) como responsables de que los hombres hayan inventado a los dioses: “En todos estos asuntos se demuestra que (los dioses) son hombres, a quienes se instituyeron ritos y solemnidades en virtud de la vida o la muerte de cada uno, insinuando y fomentando este error los *daemones*; esos inmundísimos espíritus, aprovechando cualquier ocasión que se les presentara, se deslizaron por las mentes humanas para engañarlos⁷⁷.” Imputaba, por tanto, la fabulación a esos *daemones*, espíritus que vagan por el espacio, ocupan las imágenes de los dioses y confunden a los hombres para apartar sus almas de la que considera religión verdadera⁷⁸.

No es novedoso en la consideración de tales espíritus, a los que considera responsables primeros de la confusión que provocan entre los hombres, especialmente entre la gente ignorante, más vulnerable a la superstición que las mentes cultivadas; decíamos que no es novedoso en dicha cuestión, porque ya aparece recogido en filósofos paganos y otros autores cristianos. ¿Qué aportación le debemos entonces? La novedad estriba en el tratamiento que les otorga y en las atribuciones que les concede. En verdad, casi se podría afirmar que incurre en las mismas ideas que afirman de ellos los gentiles, aunque les atribuye características diferentes. Al dotar de ese poder a los

⁷⁶ *De civ.* 6, 8, 2. Ya en los primeros autores cristianos encontramos comentarios de este tipo; concretamente Tertuliano (*Apol.* 10,3) se expresa en términos similares: “Apelamos y acudimos a vuestra conciencia, que ella nos juzgue y ella nos condene si puede decir que todos esos dioses vuestros no han sido hombres. Y, si ella también lo niega, será rebatida con sus propias armas: los monumentos de la antigüedad, por los que llegó a conocerlos, ellos dan testimonio hasta el presente de las ciudades en que nacieron, las regiones en las que dejaron alguna huella de sus hazañas e incluso del lugar donde se pueden ver sus tumbas.” Es una clara alusión a las palabras de Evémero, en las que hacía referencia a la tumba de Júpiter, contemplada por él mismo en Creta.

⁷⁷ *Ib.*

⁷⁸ *V. Conf.* 10, 42, 67.

daemones, se sustrae absurdamente al problema que le ocupa y, cuando parece haber encontrado una explicación suficiente al origen de los dioses, pretende ir más allá en su búsqueda de nuevos culpables; de esta forma, se adentra en un terreno que no domina y queda por ello en evidencia. Nos cuesta trabajo comprender por qué se sirve de este recurso, a no ser que ello se deba al impulso filantrópico de liberar al hombre de su responsabilidad en la invención de la mitología; parece que pretende ofrecerle un bautismo purificador que lo inhiba de su falta primera.

1.1.5 Oficios de los dioses.

La crítica agustiniana en este capítulo va cuajada de un sarcasmo mordaz. Pretende exponer la necesidad que siente el hombre pagano de invocar a cada dios en función de su dominio, por lo que se producen situaciones grotescas que no pueden provocar sino la irrisión; sirva de ejemplo la alimentación de un niño al cargo de dos nodrizas, una responsable de los alimentos sólidos y otra de los líquidos: Educa y Potina. Penetramos, pues, en un apartado autóctono romano de la mitología, donde se suceden los nombres de dioses sin correspondencia de ningún tipo en Grecia; acaso se puedan encontrar sus orígenes en los primitivos pueblos itálicos, en los que se confunden ya plenamente mitología y superstición y una presencia más en el folclore que en la literatura, donde aparecen en parte por el aristocratismo de la literatura, y en parte por ser dioses sólo funcionales, ocasionales, sin una leyenda que les dé interés narrativo ni psicológico. Son muy escasas las referencias a estos dioses que puedan ser halladas en la obra de los poetas clásicos, por tanto, habrá que buscar su origen más bien en la superstición de los pueblos y, por ende, en la transmisión oral. La superchería popular provocó la necesidad de crear unos dioses menores que se mostrasen más cercanos al hombre común. Una vez era conocida la necesidad del ciudadano, se daba nombre al dios a partir de la etimología de dicha carencia; es evidente, por tanto, su origen popular y alegórico.

Kahlos⁷⁹ afirma que en época de San Agustín era muy improbable que toda la caterva de dioses menores que este había tomado prestada de Varrón fuera conocida; y aprovecha esta cuestión de la diversidad de dioses para añadir una justificación a su interpretación de los pares antitéticos, denunciando el uso que hacen los apologistas

⁷⁹ *Op. cit.*, p. 138.

cristianos de la multiplicidad de deidades falsas frente al Dios único y verdadero. Ahora bien, contrarios a esta opinión, podemos objetar que es muy posible que no todos esos dioses tuviesen presencia en los ritos cotidianos de la gente común, pero otra cuestión muy distinta es aceptar que los ignorasen; sabemos que algunos de ellos habían desaparecido de la escena religiosa cotidiana (y ya lo atestiguan así Varrón u Ovidio), pero no se puede asegurar con certeza que los dioses que acredita San Agustín fuesen dioses desconocidos, pues si se admite que Varrón era estudiado en las escuelas, como nosotros creemos, es posible que esos dioses no recibiesen culto o ritos de adoración en sus áreas de poder en el tránsito del s. IV al V, pero sí es seguro que debían ser conocidos por la sociedad en general, a lo que cabría añadir una tradición popular de costumbres o supersticiones religiosas arraigadas en el ámbito doméstico. Esta opinión nuestra es fácilmente demostrable, pues encontramos la pervivencia de muchos de esos dioses en los escolios de Servio o en las *Saturnalia* de Macrobio, así como en las obras de Arnobio y Lactancio.

Debemos a Varrón la transmisión de muchas de estas deidades y, en no menor medida, a los autores cristianos; estos últimos se servían de tales divinidades de baja alcurnia a modo de *retorsiones* en sus argumentaciones; es decir, volvían en contra de los gentiles las propias pruebas que estos habían utilizado para denostar a los cristianos. La recopilación que ofrece San Agustín tiene como fuente al erudito romano, aunque no nos extenderemos en su enumeración por no tratarse del objetivo que nos ocupa en este caso.

Veamos en las siguientes secuencias cómo se muestran ejemplos de racionalismo en los que el nombre del dios ha determinado su oficio o, por el contrario, el oficio ha exigido un dios con ese nombre, casos en los que es decisiva la etimología. Esta forma de interpretación del mito es conocida como palefatismo o pseudo-racionalismo⁸⁰ y San Agustín se servía de este recurso para mostrar la ignorancia del hombre. De esta manera, podemos conjeturar a partir de estas muestras que ya no es patente siquiera la

⁸⁰ Es también muy frecuente este método de interpretación entre los escoliastas, quienes toman a Paléfato como modelo; este, en la misma línea de Evémero, escribió en el s. IV a. C. cinco libros *Sobre acontecimientos increíbles*, en los que se proponían soluciones racionales a los mitos del pasado. Escribe A. Ruiz de Elvira (*Mitología Clásica*, Madrid 1988, p. 16) que dicho método recibe el nombre de pseudo-racionalismo y “pretende descubrir en los mitos, por pura adivinación, hechos triviales de la vida corriente transformados en prodigios o rarezas por confusión de nombres o por cualquier otro tipo de alteración o mal entendimiento por la transmisión del hecho o del relato originario”. No faltan, en cambio, detractores como F. Buffière (*Les mythes d’Homère et la pensée grecque*, Paris 1956, p. 231) que consideran que este método no es sino el resultado de la degradación del evemerismo.

creatividad del poeta, sino que estamos ante una superstición popular elevada a la categoría de religión. Es el caso de *Liber*, a quien, como a otros muchos dioses romanos, se le adscribirá una correspondencia femenina:

*Liberum a liberamento appellatum volunt, quod mares in coeundo per eius beneficium emissis seminibus liberentur; hoc idem in feminis agere Liberam, quam etiam Venerem putant, quod et ipsas perhibeant semina emittere; et ob hoc Libero eandem virilem corporis partem in templo poni, femineam Liberae*⁸¹.

Liber debe, por tanto, su denominación a la liberación del semen masculino y *Libera* a la del supuesto femenino. No era infrecuente la creación de un componente del sexo opuesto para conceder nupcias al dios en cuestión, lo que produce una nueva base de argumentaciones por parte de la fisiología humana; es evidente que la ciencia ha ampliado suficientemente dicho conocimiento con el transcurso de los siglos y en la actualidad es fácil que nos puedan resultar un tanto burdas las explicaciones que ofrece sobre el semen femenino. Ahora bien, sí puede resultarnos útil el análisis de algunos datos que hallamos en esta secuencia; al margen de la evidente relación etimológica entre el dios y su función, *Liber-liberare*, es fácil observar la manifiesta preocupación que sentía el hombre antiguo por establecer una correspondencia sexual o marital entre los dioses, así como un desempeño común de sus funciones. Esta afinidad de responsabilidades entre dioses de sexo opuesto confirmaba la tesis de San Agustín acerca de la creación por parte del hombre de unos dioses con sus mismas pasiones y afectos.

A lo dicho arriba se puede añadir otro detalle: *quam etiam Venerem putant*. Es conocida la tendencia de la religión pagana y de los mitógrafos al sincretismo de los dioses; sin embargo, se percibe algo de confusión en esta ocasión, puesto que se asimila de forma novedosa la diosa *Libera* a Venus sin que nada diga, en cambio, de *Liber*. Por otra parte, como señala Ruiz de Elvira⁸², el nombre de esta diosa había aparecido ya asociado a Ariadna, Prosérpina o Ceres. Algo falla entonces en la correspondencia; sabemos que Venus, además de diosa del amor carnal, lo es también del platónico. *Liber*, si nos atenemos a la explicación que nos transmite San Agustín, es dios de la libido, sin

⁸¹ *De civ.* 6, 9, 1: "Pretenden que se llama *Liber* por la liberación, porque, gracias a su ayuda, los hombres en la cópula se liberan del semen emitido; esto mismo lo lleva a cabo en las mujeres *Libera*, a la que también llaman *Venus*, porque ellas mismas parecen emitir también cierto semen; y, por esto, se ofrece a *Liber* en el templo esta parte viril del cuerpo, la femenina a *Libera*."

⁸² *Op. cit.*, p. 178.

embargo, no aparece asociado a Cupido como dios del amor desinteresado. No obstante, sí podemos reconocer una conexión escatológica en las vinculaciones de *Liber* a Dioniso y *Libera* a Prosérpina si atendemos al papel que juegan ambas deidades como administradoras de almas, Dioniso como psicopompo y Prosérpina como diosa infernal.

En cuanto a las ofrendas propias de los ritos de adoración a estos dioses, es lógico pensar que se les haya de consagrar aquello que protegen; nada hay de extraño en ello, aunque esto resulte un motivo de escándalo para San Agustín. Asimismo, añade el obispo que se consagran a *Liber* tanto las mujeres como el vino, debido a la excitación de la libido que produce esa sustancia. Esta idea que sugiere explica que la celebración de las Bacanales estuviese envuelta en un ambiente frenético, donde, según el obispo, sólo enajenadas mentalmente podían llegar a cometer semejantes excesos; excesos que debieron de ser de un calibre tal que el mismísimo Senado de Roma se vio forzado a abolirlas. Sin embargo, se representaban en el teatro actos similares a los de las Bacanales; si bien, estos estaban exentos de los desórdenes de los ritos báquicos: “Esto ciertamente no se haría en el teatro; aunque allí se divierten, no pierden el raciocinio, a pesar de que tener unos dioses que se deleitan con semejantes espectáculos es algo semejante a la locura⁸³.” De estas palabras podemos extraer dos conclusiones: una, la permisividad que concede a las artes escénicas y los temas representados, ya que la diversión es el objetivo de estas y no la adoración; otra, diametralmente opuesta, de donde se deduce la vinculación del teatro al culto de los dioses, que los convierte en los principales espectadores de las fábulas representadas.

Otro ejemplo de este jaez, que nos desliza con relación a la mujer recién alumbrada, es la del dios Silvano. Esta deidad, que se identifica a menudo con el dios Pan, nada tiene que ver con el carácter que le atribuye San Agustín. De sobra conocido es el aspecto de los silvanos, habitantes de los bosques relacionados con el séquito báquico, y su habitual entretenimiento asustando a viandantes. Según el obispo, el oficio de este numen singular incluía en sus entretenimientos la vejación de la madre puérpera; esta tarea del dios obligaba a las madres recién alumbradas a precaverse y contratar los servicios de otras divinidades que sirviesen de contrapeso frente a tal actividad funesta de un dios tan nocivo. Quizás este rito folclórico pudiese representar la ausencia de relaciones que la mujer recién alumbrada debía respetar en la cuarentena.

⁸³ *De civ.* 6, 9, 1.

*Tamen mulieri fetae post partum tres deos custodes commemorat adhiberi, ne Silvanus deus per noctem ingrediatur et vexet; eorumque custodum significandorum causa tres homines noctu circumire limina domus, et primo limen securi ferire, postea pilo, tertio deverrere scopis, ut his datis culturae signis, deus Silvanus prohibeatur intrare; quod neque arbores caeduntur ac putantur sine ferro, neque far conficitur sine pilo, neque fruges coacervantur sine scopis; ab his autem tribus rebus tres nuncupatos deos, Intercidonam a securis intercisione, Pilumnum a pilo, Deverram a scopis, quibus diis custodibus contra vim dei Silvani feta conservaretur?*⁸⁴

Esas tres divinidades benéficas de las que nos habla en este fragmento toman su nombre de sus correspondientes oficios: Intercidona por la *intercisio securis* (corte de la segur), Pilumno por el *pilum*, que es su atributo; Deverra por *deverrere* (barrer). La primera toma nombre de la consecuencia de una acción; el segundo, del instrumento; la última de la acción verbal. San Agustín deja al descubierto el rito supersticioso: son tres seres humanos que representan el papel de dioses. De los tres, sólo uno tiene cierto protagonismo en los manuales de mitología clásica: Pilumno, dios humanizado por efecto del evemerismo. Virgilio atestigua a este dios (*Aen.* IX 4 y X 76) como padre de Dauno y abuelo de Turno. Si bien su nombre está relacionado con la jabalina romana, Servio (*Aen.* IX 4) lo explica como un dios campestre hermano de Estercucio, que habría enseñado a los hombres a triturar el trigo. San Agustín es, por tanto, novedoso en la asignación a este dios del papel protector de las madres recientes en connivencia con las otras dos deidades oscuras reseñadas. Era frecuente este tipo de asociaciones de dioses para un fin común, en este caso, una tríada protege el entorno de la mujer puerpera ante las asechanzas de un dios pérfido, el cual busca el perjuicio de la mujer y a tal fin se introduce en su morada al amparo de la noche.

El origen silvestre de Silvano, dios nocivo, fiero, horrendo e inculto, le ha hecho acreedor de dichas cualidades. La protección ejercida por la tríada de deidades no

⁸⁴ *De civ.* 6, 9, 2. "Sin embargo recuerda que a la mujer recién alumbrada se le asignan tres dioses custodios, para que el dios Silvano no penetre por la noche y la mancille, y que, como figuración de estos custodios, tres hombres rodean por la noche el umbral de la morada; y que primero marcan el umbral con la segur, después con un mortero y por último, barren con la escoba, a fin de impedir el acceso de Silvano a la morada con estas señales de protección. La explicación es que ni los árboles caen ni se cortan sin el hierro, ni la comida se prepara sin el mortero, ni los frutos se amontonan sin la escoba; de estos tres objetos toman su nombre esos dioses: Intercidona, del corte de la segur; Pilumno, del mortero; Deverra, de la escoba. ¿Con estos tres custodios pretenden salvaguardar a la mujer frente al poder del dios Silvano?"

carece de explicación racional, ya que “ni los árboles se cortan ni se podan sin el hierro, ni la comida se prepara sin el mortero (*pilum*), ni los frutos se amontonan sin la escoba”. He aquí la relación que guardan con la protección del hogar; sin embargo, se escapa a nuestra comprensión su protagonismo como salvaguarda de la madre.

Nuevas asociaciones de dioses destapan el sentido del humor agustiniano cuando analiza a los que velan por el hombre y la mujer con ocasión de los lazos nupciales; buen conocedor de las experiencias de alcoba, se muestra perplejo ante la presencia de innumerables dioses que se introducen en el cubículo, más aún, en el propio lecho de la feliz pareja, con intención de prestarles su ayuda y protección en esa que se supone primera experiencia amorosa. Como se podrá apreciar, la inmensa mayoría de estos dioses paraninfos deben su nomenclatura al oficio que les corresponde; estas divinidades en su mayor parte no aparecen atestiguadas por otros autores; acaso San Agustín tomase sus nombres del catálogo varroniano, pero cabe pensar que su conocimiento pueda corresponderse también con la experiencia propia de la etapa previa a su conversión.

Cum mas et femina coniunguntur, adhibetur deus Iugatinus: sit hoc ferendum. Sed domum est ducenda quae nubit, adhibetur et deus Domiducus; ut in domo sit, adhibetur deus Domitius; ut maneat cum viro, additur dea Manturna. Quid ultra quaeritur? Parcatur humanae verecundiae: peragat cetera concupiscentia carnis et sanguinis, procurato secreto pudoris. Quid impletur cubiculum turba numinum, quando et paranymphe inde discedunt? Et ad hoc impletur, non ut eorum praesentia cogitata maior sit cura pudicitiae, sed ut feminae, sexu infirmae, novitate pavidae, illis cooperantibus, sine ulla difficultate virginitas auferatur: adest enim dea Virginiensis, et deus pater Subigus, et dea mater Prema, et dea Pertunda, et Venus, et Priapus⁸⁵.

⁸⁵ *De civ.* 6, 9, 3. “Cuando el marido y la mujer contraen nupcias, interviene el dios Yugatino: admítase esto. Pero para conducir a casa a la novia, se presenta también el dios Domiduco; para que esté en casa, asiste el dios Domicio; y para que permanezca con el varón, se suma la diosa Manturna. ¿Qué más falta? Compadézcase del pudor humano; encárguese del resto la concupiscencia de la carne y de la sangre manteniendo en secreto el pudor. ¿Por qué llena el cubículo una turba de dioses, cuando incluso los paraninfos se ausentan de allí? Y no se llena para que la presencia de estos sea garantía de una mayor protección del pudor, sino para que la muchacha, débil por su sexo, temerosa por la novedad, supere sin dificultad su virginidad gracias a la ayuda de ellos: en efecto, se presenta la diosa Virginiense, el dios padre Subigo, la diosa madre Prema, la diosa Pertunda, Venus y Priapo.”

Admite, como mal menor, la intervención de Yugatino, del que, como en los casos anteriores, poco conocemos y cuya etimología es fácil de entender; lo acepta, pues, como dios que contribuye con su esfuerzo a la unión conyugal, pero la perplejidad del crítico obispo crece más y más a medida que entra en escena la restante procesión de dioses. El siguiente actor es Domiduco⁸⁶, cuya misión consiste en conducir a la prometida a su nuevo lar; a continuación, para que permanezca en casa, vela Domicio; y, finalmente, con intención de que se mantenga junto al marido presta su ayuda Manturna. ¿De verdad el hombre romano necesitaba una lista de dioses tal para un hecho tan común y tan simple? Es posible hallar la respuesta en la tierna edad con que contraían nupcias las mujeres, pues la edad núbil legal entre las mujeres era de doce años⁸⁷ y por ello quizá fuese necesaria una ayuda espiritual que aliviase ciertos enlaces que en no pocas ocasiones debían de resultar muy desiguales. Si absurda es la lista precedente, aún mayor es la sorpresa del obispo con la entrada en acción del siguiente grupo de dioses asistentes; estos se convierten sin pudor en espectadores de la intimidad conyugal, que, lejos de permitir que los novios se descubran mutuamente, van a participar de forma activa en los prolegómenos amorosos y aun en la propia unión. Virginiense se presenta para desprender el cinturón de la novia; su nombre obedece a la prenda que ceñía el vestido de las doncellas romanas *-cingulus-* y que se desataba previamente a la pérdida de la virginidad, costumbre ancestral atestiguada por Homero⁸⁸ y que heredaron los romanos. Subigo⁸⁹ la obliga a someterse a su esposo; este dios, varón sin duda, debió de ser creado por algún marido que sufriera en tal trance la resistencia de la esposa. La intervención de los dioses siguientes convierte el acto de amor casi en violación, pues, tras el sometimiento divino, la diosa Prema⁹⁰ inmoviliza a la doncella a fin de recibir estática los impulsos del varón. Testigo de

⁸⁶ "El que conduce a casa". Está atestiguada una diosa homónima, Domiduca, dedicada a las labores de protección infantil, cuya misión consistía en conducir a los niños a casa sin perderse y sanos (*De civ.* 4, 8).

⁸⁷ San Agustín, a instancias de su madre, Mónica, había acordado matrimonio con una muchacha de diez años; no expresa de manera explícita su edad, pero sí nos cuenta en las *Confesiones* (6, 13, 23) que tuvo que esperar para celebrar la boda, porque la prometida aún no alcanzaba la edad núbil, cuando él contaba ya treinta y dos años: "Sin embargo, se me instaba (al matrimonio) y resultaba elegida una muchacha, cuya edad era de casi dos años inferior a la núbil, y como era del agrado, se había de esperar."

⁸⁸*Od.* XI 245: *Le soltó el cinturón virginal tras dejarla dormida*. Relata Ulises el amor de Tiro, hija del héroe Salmoneo, enamorada del río Enipeo; adoptando a tal efecto la forma del río, Posidón la durmió y la poseyó junto a la ribera de este; frutos de esta unión fueron Pelias y Neleo. Cf. *Apd. Bibl.* I 9, 7; *Diod. Sic.* IV 68; *Hig. Fab.* 60; 239; 254; *Prop.* I 13, 21.

⁸⁹ *Subigere* de someter.

⁹⁰ *Premere* de oprimir.

excepción es Pertunda⁹¹, de quien se pregunta San Agustín: “¿Qué hace allí la diosa Pertunda? Sonrójese, váyase fuera; deje hacer algo al marido. [...] Pues si fuera un dios varón y se llamara Pertundo, pediría el marido por el pudor de su esposa una ayuda mayor que la púérpera contra Silvano.” Sólo se salvan de una interpretación pseudo-racionalista los dioses que cierran momentáneamente este desfile divino, Venus y Príapo, que adquieren su protagonismo cuando las llamas de la pasión comienzan a prender en los amantes. Sin embargo, San Agustín no descuida el estudio etimológico de los nombres de los dioses, para no desviarse del camino racionalista emprendido, sino que afirma de la primera: “¿Acaso no bastaría Venus sola, que recibe su nombre porque sin su fuerza (*vis*) la mujer no deja de ser virgen?⁹²” Del segundo, en cambio, nos da noticia de un rito que, al parecer, era frecuente entre las desposadas:

*Sed quid hoc dicam, cum ibi sit et Priapus nimius masculus, super cuius inmanissimum et turpissimum fascinum sedere nova nupta iuebatur, more honestissimo et religiosissimo matronarum?*⁹³

Esta divinidad menor, siguiendo la definición de Ruiz de Elvira⁹⁴, hijo de la propia diosa Venus en unión con Baco, sí presenta una amplia tradición escrita y su nombre procede de la adaptación del correspondiente griego *Πρίαπος*; su misión era la de cuidar los jardines, pero su aspecto itifálico unido a la enormidad de su miembro lo convierte en el símbolo por excelencia de la virilidad y la fecundidad. San Agustín hace una descripción hiperbólica de sus atributos, al tiempo que critica con fina ironía la honestidad y religiosidad de las matronas romanas, que incitaban a la novia a sentarse en el *fascinum*⁹⁵ de la imagen del dios como un acto ritual⁹⁶.

⁹¹ *Pertundere* de perforar.

⁹² Sigue a Varrón en la respuesta etimológica de este nombre (*Ling. Lat.* VI 62-63), errónea por otra parte. Su etimología es dudosa, Ernout-Meillet (*Dictionnaire étymologique de la langue latine* 1087) sugiere un origen indoeuropeo para esta palabra y la relaciona con el deseo; Pepin (“La teología tripartita de Varrón y la interpretación alegórica”: *Augustinus* 2, 1957, p. 126) propone *quae ad res omnes veniret* (la que todo lo anima).

⁹³ *De civ.* 6, 9, 3. “Pero, ¿Por qué digo esto, puesto que allí está presente también el machote Príapo, sobre cuyo gigantesco y vergonzosísimo miembro se obligaba a sentarse a la recién desposada, conforme a la nobilísima y muy religiosa costumbre de las matronas?”

⁹⁴ *Op. cit.*, p. 96.

⁹⁵ Así lo encontramos mencionado en Horacio, *Ep.* VIII 18. Servio (*ad Georg.* IV 111) escribe que, oriundo de Lámpsaco, fue expulsado de su tierra por el excesivo tamaño de su miembro viril.

⁹⁶ *Cf. De civ.* 2, 14,2; *De cons. Ev.*, 1, 25, 38. Ignoramos si San Agustín conoció de primera mano esta supersticiosa costumbre. Tertuliano (*Ad nat.* II 31, 3) menciona los dioses Mutuno y Tutuno asociados a Príapo (también aparecen atestiguados estos nombres en San Agustín; *cf. De civ.* 4, 11). Es posible que el obispo de Hipona siga en esta cuestión la propuesta de Lactancio (I 20, 36), quien nos habla de la existencia de la imagen de un dios Mutino,

Toda esta infinidad de dioses convierte la religión pagana en algo difícil de asimilar por un pueblo; en cambio, la mitología lo admite todo; la imaginación y la creatividad de los poetas son ilimitadas. ¿Dónde reside entonces el problema a juicio de San Agustín? En la complementariedad de ambas: “conocen que la teología teatral y fabulosa dependen de la civil y que esta se refleja en los versos de los poetas como en un espejo. [...] Sin embargo, los dioses, viéndose en ella como en un espejo, la aman tanto que en una y otra parte parece mejor lo que son ellos mismos. Por este motivo obligaron también con terribles órdenes a sus adoradores a consagrarles la inmundicia de la teología fabulosa, a exponerla en sus solemnidades y a tenerla entre las cosas divinas. Y así se nos manifestaron claramente como los espíritus más inmundos, y convirtieron a la teología teatral, abyecta y reprochable, en parte y como miembro de la teología urbana, selecta y recomendable”.⁹⁷ Es decir, San Agustín entiende en esta ocasión que lo manifestado en el teatro, por muy burdo que resulte, es admisible en tanto que busca el esperpento en los hechos que narra; el problema surge cuando la teología civil refrenda esos sucesos, difícilmente admisibles en una práctica religiosa, como verdaderamente acaecidos.

Vayamos por partes. San Agustín acierta en el diagnóstico: la teología fabulosa depende de la civil, pero a su vez esta tiene justa correspondencia en los poetas. Hay, no obstante, cierta oscuridad en su conclusión, puesto que, aun sin admitir la existencia de los dioses, tolera empero la intervención de unos espíritus maléficos; estos son, de tal manera, usurpadores de la personalidad de los dioses y, desde esa posición, intervienen en las almas de los hombres, exigiendo unos ritos de adoración, preferentemente místicos, amparados por la teología civil, cuya práctica se considera en consecuencia *electa et probata*; en cambio, los dioses parecen demandar una forma de adoración pública a través del teatro -luego teología fabulosa- *abjectam et reprobam*.

En estos pares antitéticos que nos muestra San Agustín, se percibe una dicotomía social y acaso cultural, ya que sus observaciones son expresadas desde un punto de vista filosófico y, por tanto, de cierta elevación cultural. De tal manera, los *mystai*, que representan a los ciudadanos cultos o, al menos, pertenecientes a las capas sociales más distinguidas, son dirigidos por sacerdotes iniciadores de los misterios; en cambio, los

identificado con Príapo, en cuyo miembro las recién casadas se sentaban para que el dios las disfrutase antes que el futuro marido; se distingue de San Agustín en que este último simplemente habla de un rito de fecundidad o fertilidad.

⁹⁷ *De civ.* 6, 9, 4.

poetas, a través de los histriones en el teatro, se encargan de adoctrinar al pueblo indocto mediante el entretenimiento jocoso y grotesco. Luego podemos concluir al respecto que San Agustín añade una diferenciación social en la difusión del mito.

Varrón prescribió dos grupos en relación con los oficios de los dioses y los ritos asociados a ellos: uno relativo al hombre y otro a sus necesidades materiales. El primer grupo surge con Jano⁹⁸ por su cualidad de dios del comienzo; el ser humano atañe a este desde el momento de la concepción; y concluye con la diosa Nenia, a quien se dirigen las preces en los funerales de aquellos hombres que han alcanzado la muerte en la edad última o decrepitud. Nada dice acerca de los hombres que no lograron alcanzar esta última etapa de la senectud. Disponemos de vagas referencias acerca de Nenia, diosa que, al parecer, tenía consagrado un santuario a las afueras de la puerta Viminal. Consta que la *nenia* era un poema de alabanza de difuntos que entonaba una única plañidera en el funeral, acompañada coralmente por los llantos de las restantes plañideras⁹⁹. “En esta universal diligencia, no mostró ni nombró a los dioses de los que hay que pedir la vida eterna, única causa por la que nosotros somos cristianos¹⁰⁰.” En estas palabras, aparece el mensaje apologético de San Agustín; tal como afirma, es esta la cuestión más transcendente que distinguía a los cristianos de los paganos y lo que, sin lugar a dudas, provocó una conversión multinacional de los gentiles: mientras que la teología pagana incitaba a la adoración de los dioses en busca de una felicidad terrena y material, la cristiana invitaba a la despreocupación de los sufrimientos en la vida terrena y a la espera de la felicidad en una vida eterna, pues en modo alguno podía resultar gratificante una vida inmortal rodeada de tormentos¹⁰¹.

⁹⁸ Este dios, oriundo del Lacio, comenzó a recibir culto en época de Rómulo, que fue quien lo estableció; quizá pueda ser considerado el primero de los dioses romanos. Se remonta a la antigüedad, cuando acogió a Saturno tras la lucha parricida de este con Júpiter; el propio Ennio recoge las palabras de Evémero sobre esta cuestión y, por ello, se trata del ejemplo, si no más claro, sí más temprano de evemerismo, dado que además toma como protagonistas a algunos de los dioses principales. *Vid. De civ.* 4, 23

⁹⁹ Horacio atribuye la novedad de estos poemas al elegíaco Simónides de Ceos (*Carm.* II 1, 38):

*Sed ne relictis, Musa procax, iocis
Caeae retractes munera Neniae.*

(“Mas tú, musa atrevida, no abandones tus juegos para repetir lo que es asunto de la Nenia de Ceos.”). Sobre la etimología de esta palabra, véase Festo p.163M.

¹⁰⁰ *De civ.* 6, 9, 5.

¹⁰¹ Cf. CIPRIANI, N., “El influjo de Varrón sobre el pensamiento antropológico y moral de los primeros escritos de San Agustín”, trad. J. Anoz, *Augustinus* vol. 55, 218-219 (2010) 241-275. Según Cipriani, Varrón pretendía alcanzar la felicidad por sí mismo, sin ayuda de Dios, y pretendía hacerlo en la tierra, cuestión de todo punto imposible para

1.1.6 Al amparo de Séneca.

El filósofo cordobés formaba parte del selecto grupo de autores paganos que tenían una acogida favorable en los escritos de San Agustín; su afinidad se debía en cierto modo a que había sido contemporáneo de los apóstoles y circulaba cierta correspondencia apócrifa mantenida entre él y San Pablo que San Agustín no habría visto con malos ojos; de hecho, no profundiza en esta cuestión de las cartas apócrifas acaso por dudar de su veracidad, asunto que en absoluto le interesaba escudriñar por tratarse de algo opuesto a sus intereses; sin embargo, sí ensalzaba alguno de sus escritos, hablamos del *De superstitione*, de cuyos escasos fragmentos es único transmisor¹⁰², por lo que es preciso aplicar la cautela debida acerca de su contenido. Sin embargo, aunque no tenemos certeza de cuál pudo ser la causa, apenas replica secuencias de otras obras de este autor más allá de las que nos ocupan ahora de *La ciudad de Dios*, acaso se debiera a que no hubiera leído muchas más del filósofo cordobés. De hecho, en apariencia no muestra un excesivo conocimiento sobre este escritor a juzgar por la alusión de haber conocido por ciertos documentos que Séneca había vivido en época contemporánea a los apóstoles¹⁰³. Los posibles motivos de la ausencia en otros escritos del santo los conjeturamos más adelante en el capítulo dedicado a la transmisión de secuencias de autores paganos.

En este capítulo apreciamos que San Agustín toma de la obra citada de Séneca numerosas ideas que transmite sobre los dioses. El *De superstitione* recogía una invectiva subida de tono contra la teología civil varroniana, proporcionando a San Agustín con ciertos fragmentos la cobertura precisa en su juicio crítico de esta. Prestemos atención, pues, a la siguiente secuencia, donde Séneca parece facilitar al pastor africano el racionalismo que busca en relación con las representaciones de las divinidades:

San Agustín, como quedaba demostrado por los males físicos y morales, que alcanzaban incluso a los hombres sabios.

¹⁰² En efecto, una vez más se nos presenta como único transmisor de fragmentos de obras perdidas. Como buen filólogo, San Agustín parece ser respetuoso siempre con el texto original, cuyas palabras expone de forma literal en esta ocasión como en otras muchas de distintos autores. Aun así, debemos ser cautelosos con el contenido por no poder contrastar estos fragmentos del *De superstitione* con otros transmisores de la citada obra de Séneca. Tertuliano también menciona esta obra (cf. *Apol.* 12, 6); no obstante, en ningún caso recoge fragmentos literales, sino que las menciones que de ella hace son siempre en estilo indirecto y con una adaptación tal que no permite registrarlos con la misma verosimilitud que los agustinianos.

¹⁰³ Cf. *De civ.* 6, 10, 1.

*Sacros, inquit, immortales, inviolabiles in materia vilissima atque immobili dedicant, habitus illis hominum ferarumque et piscium, quidam vero mixto sexu diversis corporibus induunt: numina vocant, quae si spiritu accepto subito occurrerent, monstra haberentur*¹⁰⁴.

Reconocemos por estas palabras de Séneca, que San Agustín hace propias, cómo el hombre había creado las imágenes de los dioses con diversos aspectos y múltiples representaciones, dotándoles en ocasiones de un aspecto animal¹⁰⁵. Alan Cameron¹⁰⁶, en relación con los dioses con apariencias de animales, alude a un sermón de Pedro Crisólogo¹⁰⁷ en el que este describe una procesión de *daemones* o *daemonum pompa*¹⁰⁸, en la que desfilaban los fieles paganos con los nombres de Saturno, Júpiter, Hércules, Diana, Vulcano entre otros, mezclados con gente que portaba máscaras de animales. Cameron piensa que quizá esto guarde relación con la mención que hace San Agustín de la secuencia virgiliana *omnigenumque deum...* (*Conf.* 8, 2, 3). Sin duda, puede referirse a la introducción de dioses orientales en la religión pagana del Imperio, pero no debemos desestimar la posibilidad de que se trate de un simple eco virgiliano utilizado como recurso retórico.

Séneca atestigua la consagración de dioses impulsada por algunos reyes antiguos, como hicieran Rómulo con Pico y Tiberino, Tito Tacio con Cloacina¹⁰⁹ o Tulo Hostilio, quien estableció el culto oficial de *Pavor* y *Pallor*¹¹⁰. Estas palabras sirven a San

¹⁰⁴ “Presentan a los sagrados -dice- inmortal e inviolables en una materia ínfima e inerte, representados con forma de bestias y de peces, algunos, incluso, ocupan distintos cuerpos con diverso sexo; llaman dioses a los que, si, tras ser dotados de espíritu, se presentaran ante ellos, los considerarían monstruos.” Cf. *De civ.* 6, 10, 1.

¹⁰⁵ Probablemente, el filósofo cordobés haya mencionado estos dioses con figuración animal refiriéndose a las representaciones egipcias, ya que tenemos escasos ejemplos de este tipo en la iconografía sagrada romana, excepción hecha de las fábulas de metamorfosis; acaso debamos pensar que se expresa pensando en una mitología universal y no estrictamente romana, como, por otra parte, era un lugar común entre los filósofos estoicos, quienes consideraban el universo como una patria única.

¹⁰⁶ *The Last Pagans of Rome*, N. York: Oxford University Press (2010) 783-801.

¹⁰⁷ Natural de Rávena (c. 380 - c. 450), fue arzobispo de esa misma localidad. Es considerado Padre y Doctor de la Iglesia.

¹⁰⁸ Este tipo de procesiones era denominado por numerosos autores cristianos como *pompa circensis* o *pompa diaboli*, expresión acuñada por Tertuliano para referirse a las procesiones de los *ludi circenses*.

¹⁰⁹ Era esta una diosa protectora del matrimonio, antigua deidad itálica cuya imagen fue rescatada de la cloaca máxima. Cf. *Epist.* 17,2; *De civ.* 4, 21. Aparece también atestiguada en Servio (*ad Aen.* I 170), pero no como una diosa propiamente dicha sino como epíteto atribuido a la diosa Venus, lo que se complementa con San Agustín por incluirla dentro de las diosas del amor pasional.

¹¹⁰ Ambos dioses, de evidente explicación paleofatista, tenían su ámbito de acción en el combate; el primero era abstracto e invisible; el segundo, perceptible en el rostro de los que sentían el terror. Es lógica la inclusión de estos en el panteón romano, habida cuenta del carácter belicoso de este rey, que se hizo merecedor de su *cognomen*.

Agustín de prólogo a la exposición de unos cuantos ritos propios de gente bárbara y que, por consiguiente, en ningún caso deberían estar admitidos en las prácticas de alabanza de los dioses; a tal efecto, relata de forma explícita y a modo de ejemplo las castraciones de los sacerdotes cibelinos:

*Ille, inquit, viriles sibi partes amputat, ille lacertos secat. Ubi iratos deos timent, qui sic propitios merentur? Dii autem nullo debent coli genere, si et hoc volunt. Tantus est perturbatae mentis et sedibus suis pulsae furor, ut sic dii placentur, quem ad modum ne homines quidem saeviunt taeterrimi et in fabulas traditae crudelitatis*¹¹¹.

No escapa a la habilidad dialéctica de San Agustín la importancia que tiene la aportación del filósofo romano por excelencia en su crítica de los valores de la religión oficial de la Roma pagana; vierte sus palabras en contra de la teología civil, pero brotan desde una perspectiva natural, es decir, desde la teología de los filósofos, no de los pueblos o de los poetas.

Séneca es enteramente útil, por tanto, para los propósitos de San Agustín en la racionalización del mito, ya que su lenguaje es mordaz e irónico, por lo que el autor cristiano no necesita ningún esolío para glosar el verbo del estoico. La crítica, pues, se dirige contra quienes dictan unos criterios rituales que exigen la automutilación en los templos como signo de adoración¹¹², ofreciendo con ello su sangre y su sufrimiento a la diosa.

La poesía fabulosa queda exenta de culpa, no es responsable de los actos cometidos por los hombres; ¿en quiénes recae entonces la responsabilidad? La respuesta es evidente: los hombres que instituyeron sus ceremonias, los reyes que sedujeron al pueblo con estas farsas, los romanos eruditos que, como Varrón, recopilaron, transmitieron y asumieron sin ambages toda esta arqueología religiosa. Ante estas cuestiones es inevitable preguntarse si fue primero la fábula o la religión, problema que San Agustín no acierta a responder con claridad. Si pensamos que todo lo que conocemos sobre los dioses tuvo su origen más remoto en los versos de Homero, la

¹¹¹ *De civ.* 6, 10, 1: “Uno -dice- se mutila sus genitales, el otro los brazos. ¿Cómo pueden temer a los dioses quienes pretenden así aplacarlos? Dioses que exigen tales sacrificios no merecen ser adorados. Tan grande es la locura de una mente tan perturbada y tan fuera de sí que piensan se aplacan los dioses con una crueldad que ni siquiera los hombres más crueles practicaron ni las fábulas recogieron”.

¹¹² Evidentemente se refiere a los ritos de adoración de Cíbele, la Gran Madre.

respuesta es sencilla y a ella debemos atenernos, porque carecemos de otros testimonios escritos. No obstante, a pesar de que muchos de esos dioses y ritos de los que nos da noticia San Agustín no se encuentran en los poemarios, sin embargo, sí habla de algunas representaciones de ellos en el teatro. Si tales escenificaciones carecen de un testimonio escrito que las atestigüe, se puede entender que se improvisaba o que eran obras de autores menores que nos ha ocultado la posteridad.

La estructura del discurso de Séneca deja entrever un modelo que sigue el propio San Agustín: a) primero presenta el origen material de estos dioses: surgen a partir de sus imágenes de piedra; b) continúa preguntándose si uno puede creer en unos dioses así; c) después menciona algunos ejemplos de reyes que instituyeron tales dioses y los ritos asociados a ellos; d) a continuación, recoge una descripción de ritos propios de la enajenación mental con intención de desvirtuarlos; e) concluye descubriendo toda la farsa que anida en los espíritus de hombres ignaros, quienes a la postre constituyen la mayoría.

De esta forma, siguiendo la estela de Séneca afirma: “Si alguien puede ver qué hacen y lo que padecen, encontrará cosas tan indecorosas para los honestos, tan indignas para los hijos, tan distintas de los cuerdos, que nadie será capaz de poner en duda que están locos, si fueran pocos los que lo están; ahora el patrocinio de la cordura está en manos de una turba de locos¹¹³.” Esta última sentencia describe con claridad la teología civil como contraria al honor y a la libertad del ser humano, propia de gente insensata, aunque al servicio de la dictadura de la mayoría.

El fragmento que reproducimos a continuación está extraído de la citada obra perdida de Séneca; sin embargo, podríamos encontrar palabras de semejante calado en San Agustín; de hecho, cuesta creer que no sean propias del santo. En dicho fragmento describe el filósofo cordobés algunas de las ceremonias que se celebraban en el Capitolio y que no pretendían otra cosa sino significar lo absurdo de los ritos paganos:

Huic tamen, inquit, furori certum tempus est. Tolerabile est, semel in anno insanire. In Capitolium perveni, pudebit publicatae dementiae, quod sibi vanus furor attribuit officii. Alius numina deo subicit, alius horas Iovi nuntiat; alius

¹¹³ *De civ.* 6, 10, 1.

*lutor*¹¹⁴ est, alius unctor qui vano motu brachiorum imitatur ungentem. Sunt quae Iunoni ac Minervae capillos disponant, longe a templo, non tantum a simulacro stantes, digitos movent ornantium modo. Sunt quae speculum teneant; sunt qui ad vadimonia sua deos advocent; sunt qui libellos offerant, et illos causam suam doceant. Doctus archimimus¹¹⁵, senex iam decrepitus, cotidie in Capitolio mimum agebat, quasi dii libenter spectarent, quem illi homines desierant. Omne illic artificum genus operatum diis immortalibus desidet¹¹⁶.

Vemos a través de estas palabras a qué degradación intelectual se había llegado en la puesta de escena sacra, plena de actores al servicio y atención de los dioses; estos dioses, según parece, exigían el mismo cuidado de higiene y belleza que los hombres, las mismas diversiones, idénticas ocupaciones. Todo ello lo llega a disculpar Séneca como ofrendas serviles a la triple divinidad; sin embargo, también denuncia votos deshonorosos, ya que “hay quienes se sientan en el Capitolio y piensan que son amadas por Júpiter”. Cierra Séneca el fragmento con una nota irónica, ironía sin duda heredada por San Agustín, pues alude a la ausencia de temor en las mujeres pretendidamente amadas por el dios, ya que se le ofrecen en presencia de su celosa cónyuge.

Para cerrar el análisis de lo absurdo del culto público y oficial, atendiendo a las opiniones de Séneca, entramos en el apartado de las relaciones matrimoniales entre dioses, incestuosas muchas de ellas: Belona con Marte, Venus con Vulcano, Neptuno con Salacia; otros quedan solteros; por último, se puede encontrar incluso a viudas,

¹¹⁴ Al respecto de este vocablo, encontramos transmitidas diferentes lecturas: *lictor*, *lector* y *lutor*; despreciamos la primera de las tres por carecer de sentido en este contexto; si bien consideramos plausibles las dos últimas, nos inclinamos por la tercera, más apropiada por preceder el baño al masaje (*unctor*) en la costumbre romana; el Corpus de Viena elige *lector* y no contempla *lutor* en el aparato crítico.

¹¹⁵ El *archimimus* venía a ser como el mimo principal, a quien correspondían los papeles más representativos de la escena y en cuyo espejo se miraba el resto de los mimos de la compañía. Nos relata Suetonio (*Vit. Vesp.* 19) la anécdota del funeral de Vespasiano, cuando el célebre *archimimus Favor* portaba una máscara del emperador y, aludiendo a su fama de agarrado, preguntó cuánto costaba su funeral; al responder alguien que diez millones de sestercios, pidió que le dieran diez mil y lo arrojaran al Tíber si querían.

¹¹⁶ *De civ.* 6, 10, 2: “Sin embargo -dice- esta locura tiene un tiempo limitado. Se puede soportar la locura una vez al año. Llegué al Capitolio, causará vergüenza la sinrazón generalizada que la vana insania convirtió en deber. Uno somete los númenes al dios, otro anuncia el paso de las horas a Jove; otro es responsable de lavarlo, otro con el inútil movimiento de sus brazos imita a un masajista; algunas arreglan los cabellos a Juno y a Minerva lejos de la estatua e incluso del templo, mueven sus dedos como las peluqueras; otras sujetan un espejo; algunos invocan a los dioses a favor de sus pleitos, otros, que aportan sus documentos, los informan de su causa. Un veterano director de histriones (*archimimus*), ya anciano decrepito, actuaba a diario en el Capitolio, como si los dioses disfrutasen con agrado de aquel a quien los hombres habían desdeñado. Allí tiene sitio todo tipo de artifices al servicio de los dioses inmortales.”

como es el caso de Populonia, Fulgora o Rumina¹¹⁷. Se comprende fácilmente el sentido de los enlaces de Marte y Belona o Neptuno y Salacia por sus ámbitos de poder comunes; otros simplemente pueden interpretarse desde la burla o el absurdo.

Séneca nos lega dos conclusiones últimas que alimentan la opinión del doctor de Hipona; la primera:

*Omnem istam ignobilem deorum turbam, quam longo aevo longa superstitio conguessit, sic, inquit, adorabimus, ut meminerimus cultum eius magis ad morem, quam ad rem pertinere*¹¹⁸.

De esta secuencia extraemos que considera la religión oficial romana como un producto de la superstición, cuya perduración obedece a una actitud consuetudinaria más que a una cuestión moral. Por ello, carece de sentido como religión, ya que colegimos de sus palabras que la religión ha de ser una expresión íntima del hombre¹¹⁹. La segunda cuestión, que resume gran parte de lo expuesto anteriormente, es la siguiente:

*Quae omnia sapiens servabit tanquam legibus iussa, non tanquam diis grata*¹²⁰.

En ella distingue cuál ha de ser el comportamiento del sabio con respecto a la religión: respetarlo todo como ordenado por las leyes, no como agradable a los dioses. Luego la religión romana es fruto de costumbres ancestrales convertidas en leyes y, por tanto, queda vacío el vínculo moral del hombre con los dioses. Esta respuesta que recibe de Séneca es la que San Agustín esperaba de Varrón, del que no critica la transmisión del mito, sino la ausencia de un juicio crítico a la hora de analizar a los dioses e interpretar sus ritos sacros.

¹¹⁷ Poco sabemos de los infortunados maridos de estas tres diosas, sí podemos deducir fácilmente que se trataba de hombres mortales. Populonia, como diosa, tenía a su cargo bien la fecundidad de los campos, bien la protección ante los robos; Fulgora, cuyos datos de viudedad también ignoramos, era diosa a la que correspondía la presidencia de los relámpagos, como su propio nombre indica; finalmente, tenemos más datos acerca de Rumina que de las anteriores, no así de su difunto marido; esta diosa provocaba nada menos que el flujo de la leche materna hacia los labios del lactante.

¹¹⁸ *De civ.* 6, 10, 3: “Adoraremos, dice, a toda esa innoble caterva de dioses, que una longeva superstición ha conservado largo tiempo, de manera que recordemos su culto más por costumbre que por religiosidad.”

¹¹⁹ *Cf. Epist.* 115, 5.

¹²⁰ *De civ.* 6, 10, 3.: “Un hombre sabio conservará todas estas cosas como mandatos de las leyes, no como gratas a los dioses.”

Una vez estudiados estos fragmentos que rescata San Agustín, es fácil comprender la especial sensibilidad y relación de afecto que mantiene respecto a Séneca; ahora bien, sus palabras no son sólo el motivo único, pues en su haber San Agustín tiene muy en cuenta que el filósofo incluye las ceremonias del pueblo hebreo en su crítica de las supersticiones y, sin embargo, deja exentas de juicio las prácticas de los cristianos. Esta cuestión habrá de ser observada, claro está, siempre que la transmisión que nos aporta San Agustín sea fidedigna y no sesgada. La prueba última que recogemos deja a las claras que, si bien coincidía plenamente con el contenido de estas secuencias, sin embargo, su vida no pareció aceptable a la moral de San Agustín y mucho menos su muerte: *Adfuit enim scribenti, viventi defuit*¹²¹.

1.1.7 Dioses principales o *praecipui*.

En su intento de desnudar el mito en busca de su origen, San Agustín recorre toda la geografía del texto varroniano y encuentra un nuevo puerto en la clasificación de los dioses propuesta por el erudito romano. Sabemos por el propio obispo que conoce otros catálogos, como los de Arcesilao, Jenócrates de Calcedón, Demócrito o Zenón; cada uno de estos autores sigue las pautas de las distintas escuelas filosóficas a las que pertenecen, pero las preferencias de San Agustín se decantan por la propuesta del erudito romano, que es la que conoce más a fondo y a cuyo autor ha estudiado en la escuela. San Agustín no considera negativo el hecho de que se establezcan jerarquías a la hora de seleccionar a los dioses, separándose en este asunto de Tertuliano, sino que, como estudioso que es, profundiza en el análisis de la mitología; indaga quiénes son esos dioses y con qué fin han sido escogidos. En cierto modo, acepta y participa de la cultura pagana, ya que se ha educado en ella y de ella ha tomado el caudal de la literatura clásica. Dicho esto, la cuestión principal es conocer cuál es la utilidad de los dioses, para qué han sido creados. La respuesta la encuentra en la búsqueda de la felicidad que llevó a cabo el hombre antiguo. Es común entre los antiguos sabios situar la felicidad en el conocimiento; para alcanzarla, se amparan en la filosofía; sin embargo, el hombre común se halla lejos de la atalaya de la erudición y del saber de los filósofos, por lo que cifran su felicidad en los bienes terrenos, de los que, entienden, han de cuidar los dioses.

¹²¹ *De civ.* 6, 10, 1: "(La libertad) lo acompañó en sus escritos, pero no en su vida."

El Padre de la Iglesia nos ofrece una distinción entre los dioses menores, cuya responsabilidad atañe a parcelas de escasa relevancia del hombre común lindantes con la superstición, y dioses principales, que cumplen la función de velar por la felicidad de los hombres. En esta cuestión, San Agustín pretende demostrar la incapacidad de esos dioses para hacer feliz al hombre, ya que considera que la felicidad se adquiere con la vida eterna, una eternidad feliz a la que se sólo se puede llegar a través de Dios. A tal efecto, establece la distinción entre inmortalidad y eternidad: si los dioses son inmortales, Dios es eterno; por tanto, puesto que los dioses han sido creados, carecen de potestad para conceder una vida eterna. Es más, interpreta que el problema del hombre en su relación con los dioses es que no los trata a todos por igual, sino que establece para ellos distintas jerarquías en función de la empresa que les haya de solicitar. Nos parece determinante en este contexto establecer quiénes son los dioses principales y cuáles sus funciones.

Así pues, el catálogo de *praecipui dei* recogidos en el último volumen de Varrón está constituido por: Jano, Júpiter, Saturno, Genio, Mercurio, Apolo, Marte, Vulcano, Neptuno, Sol¹²², Orco, *Liber pater*, *Tellus*, Ceres, Juno, Luna, Diana, Minerva, Venus y Vesta¹²³. Cumplen el grupo un total de veinte dioses que se corresponden en su mayor parte con los dioses importados de la mitología griega y adaptados al mundo romano; en realidad, si analizamos a fondo su composición, encontraremos entre los dioses selectos a los dioses Consentes¹²⁴ más otros ocho que podríamos considerar de segundo

¹²² Es importante observar que Varrón no nos ofrece la célebre identificación del dios Apolo con el sol o de Diana con la luna, sino que los trata como dioses diferentes. Acerca de la relevancia del dios Sol, Cameron (2010, p.8) nos da noticia de que en la esfera de Aureliano (emperador romano de origen ilirio, s. III) surgió la devoción por el culto del Sol, hasta el punto de que se constituyó el *Collegium pontificum Solis*. Como podemos observar por esta relación de dioses principales que recoge San Agustín de Varrón, su culto ya existía en tiempos de la República. En realidad, Sol ha recibido culto como dios en todas las civilizaciones, nada, pues, es relevante en este punto, más allá de la noticia de la constitución de su Colegio de Pontífices.

¹²³ *De civ.* 7, 2

¹²⁴ Cf. *De civ.* 4, 23. Los dioses Consentes son estrictamente los olímpicos, seis mujeres y seis varones, como afirma Varrón (*Rer. Rust.* I 1, 4): *Et quoniam, ut aiunt, dei facientes adiuvant, prius invocabo eos, nec, ut Homerus et Ennius, Musas, sed duodecim deos Consentis; neque tamen eos urbanos, quorum imagines ad forum auratae stant, sex mares et feminae totidem, sed illos XII deos, qui maxime agricolarum duces sunt* ("Y puesto que, según dicen, los dioses que actúan sirven de ayuda, invocaré primero a estos, y no, según Homero y Ennio a las Musas, sino a los doce dioses Consentes; y no, en cambio, a los urbanos, cuyas imágenes de oro se yerguen en el foro, sino a los seis varones y a sus correspondientes mujeres, pero a aquellos doce dioses que son sobre todo los líderes de los campesinos"). Distingue aquí Varrón las imágenes de los dioses -obra de los hombres- de los propios dioses; se trataba de unas estatuas doradas que estaban situadas en el foro. Estos dioses, cuyo número puede suscitar algún debate en relación con los meses del año, los signos del zodiaco o el panteón egipcio, actuaban como consejeros de Júpiter, a modo de asamblea, en los asuntos de importancia (cf. Sen. *Quaest. Nat.* II 41,1), de ahí su nombre (*consulere*).

orden. Su estructura jerárquica, en cualquier caso, está constituida al modo de la asamblea romana¹²⁵, significando con ello, una vez más, el concepto que los hombres tenían de los dioses, pues establecían también para ellos unas instituciones a su semejanza.

Con el fin de desmontar el sentido lógico de la distinción entre dioses selectos y dioses menores, San Agustín dirige su crítica al hecho de que los dioses principales compartan funciones con el resto de los dioses menores¹²⁶. En efecto, se puede comprobar cómo la diosa Juno, bajo el apodo de Lucina¹²⁷, preside el flujo menstrual de las mujeres y comparte ese servicio con la diosa Mena -considerada hijastra de la diosa reina-, a quien también corresponde esa misión de modo particular¹²⁸. Los dioses Vitumno y Sentino¹²⁹ aparecen relacionados con la concepción, pues aportan la vida y el sentido al feto, invadiendo, por tanto, el espacio de *Liber*¹³⁰. Venus, confundida con

¹²⁵ Séneca trata este asunto de forma irónica en *Apocolocyntosis divi Claudii* (9, 1-2), escribe que Júpiter pidió consejo a Jano entre el grupo de senadores y que, tras la respuesta de este, por la tarde había sido nombrado cónsul: *Tandem lovi venit in mentem, privatis intra curiam morantibus [senatoribus non licere] sententiam dicere nec disputare. "Ego" inquit "p. c., interrogare vobis permiseram, vos mera mapalia fecistis. Volo ut servetis disciplinam curiae. Hic qualiscumque est, quid de nobis existimabit? Illo dimisso primus interrogatur sententiam Ianus pater. Is designatus erat in kal. Iulias postmeridianus consul* ("Por fin viene a la mente a Júpiter, a los senadores privados que moran en la curia no les está permitido decir su opinión ni entrar en disputas. 'Yo', dice, 'os había permitido preguntar, padres conscriptos, vosotros hicisteis meras cabañas. Quiero que os hagáis cargo de la disciplina de la curia. Quienquiera que sea este, ¿qué pensará de nosotros? Abandonado aquel, primero se pide su opinión al padre Jano. Este había sido nombrado cónsul tras el mediodía de las Kalendas de Julio.").

¹²⁶ Para una más completa visión sobre las grandes divinidades sometidas a funciones serviles, véase Kahlos (2007) 149.

¹²⁷ Comúnmente, este apodo se aplica a la diosa Juno, aunque en ocasiones aparece compartido por Diana en su papel de asistente de las parturientas (cf. Tert. *Ad nat.* II 11, 3; Varr. *Ling. Lat.* V 49; 65 y 74).

¹²⁸ En efecto, esta diosa es hija de Júpiter y Latona (v. *De civ.* 4, 11); se identifica con la luna por su etimología (*μήνη* significa tanto "luna" como "mes lunar") y por la indudable relación que mantiene la secuencia temporal de este astro con la del flujo menstrual femenino.

¹²⁹ Estos dioses aparecen reseñados por San Agustín como muy oscuros; en verdad, tenemos muy pocos datos acerca de ellos, Tertuliano los recoge (*Ad nat.* II 11,3) de forma muy superficial, es muy probable que Varrón los mencionase entre los dioses menores, por lo que no creemos que el doctor de Hipona recibiese su información del autor cristiano, sino del pagano.

¹³⁰ Apreciamos cierta confusión en San Agustín si seguimos las indicaciones de Cicerón (*De nat. deor.* II 62); según el filósofo de Arpino, existe un *Liber* identificado con Baco o Dioniso, hijo de Sémele y Júpiter, que es diferente de *Liber* y *Libera*, descendientes de Ceres: *Liber etiam -hunc dico Liberum Semela natum, non eum quem nostri maiores auguste sancteque Liberum cum Cerere et Libera consecraverunt, quod quale sit ex mysteriis intellegi potest; sed quod ex nobis natos liberos appellamus, idcirco Cerere nati nominati sunt Liber et Libera, quod in Libera servant, in Libero non item-* ("también lo de *Liber* -aquel *Liber* nacido de Sémele, o al *Liber* que nuestros mayores consagraron, augusta y devotamente, junto con Ceres y *Libera*, algo que, gracias a los misterios, puede entenderse lo que significa; pero, como a nuestros hijos los llamamos *liberi*, por eso los hijos de Ceres fueron denominados *Liber* y *Libera*, denominación que sigue observándose en el caso de *Libera*, y no así en el de *Liber*-").

Líbera¹³¹, y Saturno aparecen encargados respectivamente de las simientes “femenina” y masculina.

Frente a esa usurpación de funciones por parte de algunos dioses menores, San Agustín no ve con malos ojos la presidencia de los dioses selectos en actividades que están bajo la hegemonía de dioses de menor rango. Así pues, Jano ostenta el poder absoluto de todo principio, luego es lícito que le corresponda la apertura de la concepción; Saturno ostenta la potestad de todos los sémenes, que son causa de propagación de los hombres; Juno regenta la purgación y el nacimiento, luego ha de estar presente tanto en la menstruación de las mujeres como en el nacimiento de los seres humanos. Ante tal división jerárquica del régimen divino, es comprensible la actitud de San Agustín en su crítica a la simplificación de divinidades, pues se dan casos tan llamativos como el que una diosa selecta asuma una forma plebeya con intención de realizar tareas más propias de esos dioses de baja categoría: De este modo, Juno adopta también el papel de Iterduca¹³², escoltada por Adeona y Abeona¹³³, en la misión de protección de los niños en el recorrido seguro del camino, donde también aparece la diosa Mente¹³⁴, encargada de aportar un espíritu bueno a los niños; también se hace responsable la diosa reina de la deidad de Domiduca, cuya misión consistirá en guiar a los niños a casa sanos y salvos. De tal suerte, encontramos dioses que adoptan un grado inferior a su condición, dioses que presiden actos que ejecutan dioses menores y, por último, dioses que colaboran entre sí, como Marte y Orco¹³⁵, el primero es causante de los muertos, el segundo, su receptor.

¹³¹ Efectivamente, un elenco tan amplio de dioses no podría esperar otra cosa que la tendencia al sincretismo, así pues, encontramos en no pocos autores paganos y escoliastas de los ss. II y IV noticias de la simplificación de diosas como Venus, Luna o Ceres (cf. Apul. *Met.* XI 10, 5; Macr. *Sat.* 1, 18, 23; Val. Prob. *in Georg.* 1, 7; Serv. *in Georg.* 1, 7).

¹³² San Agustín cita en otros lugares este sobrenombre de la diosa Juno como Domiduca, apodo este último que aparece atestiguado por Tertuliano (cf. *Ad nat.* 2, 11, 8). Posiblemente, se haya debido a un error por parte del obispo, dada la proximidad del significado de una y otra palabras.

¹³³ Cf. *De civ.* 4, 21; Tert. *Ad nat.* 2, 11, 6.

¹³⁴ Mente era una diosa a la que acudían los romanos en momentos de apuros severos; nos dice Cicerón (*De nat. deor.* II 31, 79) que tanto la prudencia como la mente proceden de los dioses y, por ello, Fe, Concordia y Virtud fueron veneradas como diosas; se trata, pues, de un grupo de diosas de origen alegórico. Tertuliano nos da noticia de dos diosas Mente, una favorable o Mente Buena y otra nociva o Mente Mala (cf. Tert. *Ad nat.*, *ib.*).

¹³⁵ Llama la atención el uso de este nombre por parte de San Agustín, si bien, es cierto que lo transmite Varrón tal cual; en la antigüedad etrusca era un *daemon* de la muerte poco diferenciado en las moradas infernales, su origen es popular y se asimiló posteriormente a los nombres de Plutón y *Dis Pater*, siendo estos patrimonio de la mitología erudita y perdurando el otro hasta nuestros días en ambientes populares. Cf. Lucr. *De rer. nat.* I 115; Serv. *Ad Georg.* I 277; Prop. III 19, 27; Petron. *Sat.* 34; 45; 62.

San Agustín cierra esta cuestión de la jerarquía rebajando el nivel de los dioses a la altura de los hombres, con ello consigue su objetivo, pues, a su criterio, queda demostrado una vez más que los dioses no son inmortales, sino una creación de los hombres, quienes han imaginado a los dioses con las mismas virtudes, defectos y preocupaciones que los seres humanos: “Así pues, como en estas minúsculas obras, que fueron distribuidas minuciosamente entre muchos dioses, también veamos a los propios dioses selectos cooperar, como el Senado obra conjuntamente con la plebe...”¹³⁶ En consecuencia, el Senado es a los dioses selectos lo que los dioses menores son a los plebeyos. El fruto que San Agustín recoge de toda esta cuestión es que la elección de los dioses selectos por las naciones no se debió tanto a la condición de sus cometidos como a la mayor fama entre los pueblos; por tanto, todo queda supeditado al parecer de una diosa, Fortuna¹³⁷, verdadera artífice de la decisión. Concluido, pues, el circunloquio agustiniano, nos encontramos de nuevo en el punto de partida, que no es otro sino la presencia de un dios menor como responsable de tomar la decisión más importante en el entramado de la religión pagana: la elección de los dioses principales. La argumentación de San Agustín sobre esta cuestión, como es habitual en él, concluye con una cita de un escritor pagano, a fin de demostrar que son los gentiles con sus propias palabras quienes dan fundamento a su tesis:

*Sed profecto fortuna in omni re dominatur; ea res cunctas ex lubidine magis quam ex vero celebrat obscuratque*¹³⁸.

Jano es el primer dios del elenco divino, pero el último tratado por San Agustín en su repaso a las teologías civil y fabulosa desde la perspectiva del origen del mito. En realidad, a pesar de la estrecha relación existente entre las deidades menores y la superstición, sin embargo, como quedaron al margen del interés poético, se mantuvieron también exentas de las infamias atribuidas a los dioses mayores. Sólo encuentra San Agustín una excepción dentro del elenco de los principales que se haya visto libre de aventuras inmorales o “torpes”, como él las juzga: Jano, al que, a su juicio, no se le encuentra en la literatura poética ninguna acción reproachable¹³⁹; y, sin embargo,

¹³⁶ *De civ.* 7, 3, 2.

¹³⁷ *Ib.*

¹³⁸ *Cat.* 8, 1. “Pero sin duda alguna la Fortuna es reina y señora en todas las cosas; ella celebra y oscurece todo por capricho más que por la verdad.”

¹³⁹ Es posible que San Agustín ignore, de forma sorprendente, el pasaje de Ovidio (*Fast.* VI 101-130) donde relata la violación por parte de este dios a la ninfa Crane (o Carna), o acaso lo haya obviado de forma interesada (*cf.* *Macr. Sat.* 1, 12, 31).

reprocha a los artistas que lo hayan dibujado de forma monstruosa, ya que aparece representado bifronte o cuadrifronte; de tal suerte, ninguno de los *praecipui* queda sin mácula en la labor creativa de los artistas:

De Iano quidem non mihi facile quidquam occurrit, quod ad probum pertineat: et fortasse talis fuerit, innocentius vixerit et a facinoribus flagitiisque remotius. Saturnum fugientem benignus excepit: cum hospite partitus est regnum, ut etiam civitates singulas conderent; iste Ianiculum, ille Saturniam. Sed isti in cultu deorum omnis dedecoris appetitores, cuius vitam minus turpem invenerunt, eum simulacri monstrosa deformitate turparunt; nunc eum bifrontem, nunc etiam quadrifrontem, tamquam geminum facientes¹⁴⁰.

Al dios Jano, como hemos visto, le corresponden los principios de las cosas, lo que, a juicio de San Agustín, es un poder incompleto, ya que se necesita a Término, un dios menor, para la conclusión de lo comenzado. Es, pues, errónea la interpretación iconográfica de este dios con una imagen bifronte, a su parecer, ya que esa cara trasera debería corresponder a un dios diferente. Pero tenemos noticia de una representación diferente para este dios, ya que también se lo figuraba cuadrifronte¹⁴¹ como símbolo de las cuatro partes del mundo¹⁴²; de esta forma simularía los puntos cardinales y podría guardar relación con el *cardo*¹⁴³ y el *decumanus* de las ciudades y campamentos romanos, de tal suerte que también justificaría alegóricamente su función como dios de las entradas y las salidas en las ciudades. Este papel de relevancia que ocupaba Jano en la mitología quedaba, en cambio, devaluado en la inevitable comparación con Júpiter¹⁴⁴.

Júpiter era el dios por excelencia, presidía el panteón romano a pesar de tratarse de un dios importado; la raíz de su nombre presenta correspondencias con otros

¹⁴⁰ *De civ.* 7, 4. “De Jano nada se me ocurre que atienda a su deshonra; y acaso haya sido así, haya vivido de manera inocente y lejos de crímenes y maldades. Acogió de buen grado a Saturno fugitivo: partió su reino con el huésped, hasta el punto de fundar cada uno su ciudad; ese el Janículo, aquel Saturnia. Pero esos apesadumbrados de todo deshonor en el culto de los dioses, al encontrar la vida de este sin tacha, lo mancillaron con la monstruosa deformidad de su imagen, haciéndolo ya bifronte, ya cuadrifronte.”

¹⁴¹ Cuando era representado con cuádruple rostro, recibía el nombre de *Ianus Geminus*.

¹⁴² En Servio (*Ad Aen.* 7, 607 y 610) tal iconografía corresponde a las cuatro estaciones del año.

¹⁴³ Nótese que la función del *cardo* se la atribuyó el propio dios a la ninfa Carna tras su violación (v. *supra*).

¹⁴⁴ A Jano correspondía la representación del mundo de uno a otro confín, sin embargo, las lindes extremas correspondían al dios Término, considerado no como otro diferente, sino como una parte del anterior. Ambas divinidades gozaban de fiestas independientes: las *Agonales*, en honor de Jano, y las *Terminales*, dedicadas a Término. De tal suerte, les estaban consagrados tanto los principios como los finales. En cuanto a la representación bifronte, esto se debía a la primitiva concepción de la cabeza del hombre como alegoría del mundo (cf. *Macr. Sat.* 1, 9, 11; J. PEPIN, o. c., p.327-328).

nombres similares de la familia indoeuropea¹⁴⁵. Respecto a sus orígenes, puede ser identificado con un primitivo dios etrusco Juve que más tarde habría sido asociado al Zeus griego. La visión que San Agustín¹⁴⁶ nos transmite de este dios es que en su poder estaban las causas de cuanto acontecía en el mundo; así lo hallaba atestiguado en el mayor poeta romano:

*Felix qui potuit rerum cognoscere causas*¹⁴⁷.

Por consiguiente, si Jano era el dios de los principios, a Jove correspondían las causas eficientes, según el testimonio de Varrón: “Puesto que en poder de Jano están los principios, en el de Júpiter, su cumplimiento. Con toda lógica, por tanto, se tiene a Jove por rey de todas las cosas. En efecto, los principios son vencidos por su cumplimiento, porque aunque es lícito que los principios se antepongan en el tiempo, su cumplimiento los supera en dignidad¹⁴⁸.” En esta secuencia de corte alegórico encontramos la justificación varroniana a la superior potestad de Júpiter, a pesar de que no le hubiera correspondido tal privilegio al no ostentar el honor de un origen primigenio. La crítica está servida por San Agustín; como es habitual en él, busca la solución en el sincretismo: si antes consideraba que no se podía desligar a Jano de Término, opina ahora lo mismo respecto de Júpiter y Jano; así pues, según el exégeta cristiano, de la misma manera que no puede existir un principio sin final, y por ello el dios Jano necesita de un Término, así también toda causa necesita de un principio, y consecuentemente Júpiter ha de estar ligado a Jano.

Ya había aparecido este dios en la categoría de dioses rebajados a hombres por el juicio de Evémero, en una terna que completaban su padre Saturno y el primero de los dioses del Lacio. Existía una dificultad añadida en la cuestión mitológica de Jove: la progresiva y repetida tendencia a la simplificación de los dioses en el ámbito de la religión pagana. Hablamos de un dios que lo abarcaba todo, de quien procedían las causas de todo cuanto existía en la naturaleza y quien, de algún modo, se asemejaba en cuanto a poder al Dios de San Agustín. Ese dios máximo de los gentiles aglutinaba todos los atributos celestes y terrenos, de manera que representaba un compendio de todos los dioses inferiores, y de ahí su peligrosa cercanía al Dios cristiano; se percibía

¹⁴⁵ Cf. Ernout-Meillet: skr. *dyaúh*, *diváh*; gr. *Zeús*, *Δι(φ)ός*; umbr. *Iupater*; todos ellos comparten una raíz **dyew-*.

¹⁴⁶ *De civ.* 7, 9.

¹⁴⁷ Verg. *Georg.* II 490. En estos versos, Virgilio sitúa el ideal de la felicidad en la búsqueda y hallazgo de las causas de la naturaleza (cf. Cic. *De fin.* V 10).

¹⁴⁸ *De civ.* 7, 9, 1.

como una naturaleza suprema de la que dimanaban distintas partes, que a su vez eran dioses y cuyo poder se encontraba en la capa superior de la atmósfera, el éter, cuyo elemento era personificado por él mismo.

Esas similitudes, que engendraban una incómoda ambigüedad, encrespaban más y más los ánimos de San Agustín en tanto que, admitiendo la posibilidad de que las naciones gentiles, en su ignorancia de la existencia del verdadero Dios, rindieran culto al Dios cristiano bajo la apariencia de un dios pagano, esta idea le resultaba insoportable e inadmisible por los motivos que exponía a continuación:

*Unde satius esset eis alium aliquem Iovis nomine nuncupare, dignum turpibus et flagitiosis honoribus, supposito vano figmento quod potius blasphemarent (sicut Saturno dicitur suppositus lapis, quem pro filio devoraret) quam istum deum dicere et tonantem et adulterantem, et totum mundum regentem et per tot stupra diffluentem, et naturarum omnium naturaliumque rerum causas summas habentem et suas causas bonas non habentem*¹⁴⁹.

Es en mayor medida crítico con Varrón en cuanto que lo consideraba uno de los grandes sabios de Roma y era consciente de que precisamente la sabiduría era lo que permitía al hombre alcanzar el conocimiento de Dios. A los ojos de Varrón, Júpiter representaba una síntesis de las divinidades menores y aparecía como una amalgama de naturalezas celestes y terrestres; para refrendar este pensamiento, San Agustín indagaba en sus fuentes clásicas y encontraba las siguientes palabras en su otrora amado poeta: *Iovis omnia plena*¹⁵⁰. En efecto, “todo está lleno de Júpiter.” Desarrolla esta misma idea de la siguiente manera: *omnia vivificantem spiritum*¹⁵¹ (el espíritu que da vida a todas las cosas).

En cuanto a la naturaleza de Júpiter, Varrón expresaba una idea que suavizaba las críticas de San Agustín en relación con el sexo de los dioses, puesto que confería al dios una doble personalidad de género; su naturaleza había de ser andrógina, ya que, como hombre, era emisor de simiente, pero a su vez su femineidad lo convertía en

¹⁴⁹ *Ib.* “Les hubiera sido mejor conceder el nombre de Jove a cualquier otro, digno de honores torpes y criminales, sustituida una vana ficción que mejor les permitiera blasfemar (tal como se dice le fue entregada una piedra a Saturno para que la devorara en lugar de a su hijo) en lugar de llamar dios a uno que trueno y adultera, que rige el mundo entero y navega en tantos estupro, señor de las supremas causas de todas las naturalezas y de las cosas naturales, y desprovisto de causas buenas propias.”

¹⁵⁰ Verg. *Ecl.* III 60.

¹⁵¹ Cf. *De cons. Evang.* 1, 23; PEPIN (1976) 335-338.

receptor y fuente de vida. En aras de atestiguar su condición compartida con el sexo femenino, el erudito romano introdujo en su volumen teológico unos hexámetros del poeta Valerio Sorano¹⁵²:

*Iuppiter omnipotens, regum rerumque deumque
progenitor, genetrixque deum, deus unus, et omnes*¹⁵³.

Se revela en estos versos una idea tomada del orfismo, según la cual la deidad generadora necesariamente había de tener doble sexualidad. En efecto, en determinados himnos órficos se hacía referencia a que Zeus habría nacido varón, y ya inmortal habría adquirido también la condición de mujer¹⁵⁴. En la glosa de Varrón a esos hexámetros, se vislumbra la presencia de un dios único universal, generador y receptor, que era a la vez continente y contenido, idea muy próxima a la planteada en el pensamiento estoico. Veamos, pues, sus palabras:

*Qua causa, inquit, scripsit Soranus, Iuppiter progenitor genetrixque: nec minus
cum causa unum et omnia idem esse; mundus enim unus, et in eo uno omnia
sunt*¹⁵⁵.

La ironía mordaz de San Agustín no se hace esperar, aunque pisa arenas movedizas al hablar del sexo de los dioses, cuestión, por otra parte, en la que tampoco se profundiza en las Sagradas Escrituras. Ahora bien, presentar a Júpiter como mujer, que con el sobrenombre Rúmino ocupa el espacio de su esposa, la cual también recibe el nombre de Rúmina en relación con la misma ocupación... esto, en verdad, parece

¹⁵² Valerio Sorano fue un tribuno de la plebe, contemporáneo de Sila que, al parecer, formó en el partido de Mario; debió de destacar como orador a juzgar por las palabras de Cicerón, acerca de cuya elocuencia dijo: *nemo est quin litteratissimum togatorum omnium, Q. Valerium Soranum, lenitate vocis atque ipso oris pressu et sono facile vincat* ("no hay ninguno de esos romanos -que tan bien conocéis y con tan poca cultura- que venza fácilmente en lo suave de su entonación y en su propia pronunciación y acento al más culto de todos los que llevan toga, a Quinto Valerio de Sora." Cf. *De Orat.* III 43). Cuenta Plinio (*Nat. Hist.* III 65) que fue condenado por revelar el otro nombre de la ciudad de Roma en su obra *Ἐπόπτιδες* -*Los iniciados*-, cuya mención era considerada *nefas* fuera de las ceremonias místicas; otros afirman que divulgó el nombre del dios tutelar de la ciudad (cf. Solino *Polyhistor* 2; Plut. *Quaest. Rom.* 278f; Serv. *ad Georg.* 1, 277). De su obra sólo se han conservado los versos que nos transmite San Agustín en boca de Varrón y su exégesis correspondiente.

¹⁵³ *De civ.* 7, 9, 2: "Júpiter omnipotente, padre de los reyes y de las cosas y de los dioses, y madre de los dioses, dios único y todos los dioses a la vez".

¹⁵⁴ Cf. A. BERNABÉ *et alii*, *Orfeo y el orfismo: nuevas perspectivas*; "Cosmogonía y escatología en las religiones del Mediterráneo Oriental: semejanzas, diferencias, procesos"; "El himno a Zeus órfico. Vicisitudes literarias, ideológicas y religiosas", Alicante: Biblioteca virtual Miguel de Cervantes 2010, 68-9.

¹⁵⁵ *De civ.* 7, 10: "Por este motivo, dice, escribió Sorano que Júpiter es creador y generador; y no con menos motivo el mismo es una sola cosa y todas; pues el mundo es uno y en este uno están contenidas todas las cosas".

ridículo. Sin embargo, los múltiples apodos que recibía el rey de los dioses según las labores menores que había de realizar nos devuelven al ámbito de la superstición. Para evitar la confusión de las facultades de Júpiter con las de otros dioses que pudieran cumplir funciones similares, era habitual la atribución a este de epítetos que resaltaran las diferencias entre ellos. No era infrecuente entre griegos y romanos esa costumbre de referirse a Júpiter mediante apodos; aparece ocasionalmente atestiguada en los poemas épicos de Homero, y más ampliamente con sus funciones propias en los himnos órficos. San Agustín nos transmite algunos de esos apodos¹⁵⁶: *Victor, Invictus, Opitulus, Impulsor, Stator, Centumpeda, Supinalis, Tigillus, Almus, Ruminus*. De esta manera, gracias al uso de epítetos se evitaba la confusión que en ocasiones se producía cuando coincidía el nombre asignado a Júpiter con el de un dios menor a quien correspondía esa denominación (pseudo-racionalismo) en virtud de la autoridad que tutelaba¹⁵⁷.

Entre todas estas denominaciones jovinas, se recoge la de Pecunia; este nombre obedecía a la idea de que todo cuanto había en el mundo se adquiría con dinero; luego desde una perspectiva alegórica todo pertenecía a esta divinidad. Evidentemente tal alusión sólo se podía aplicar a lo material, pero parecía lógica su asociación a Júpiter si atendemos a la idea arriba mencionada donde se afirma que todo se origina en este dios. Pronto ridiculizaba esta acepción San Agustín, quien se preguntaba: “¿Por qué no mejor llamarlo Pecunio?¹⁵⁸” Este servicio como dios menor no se comprendía ni era necesario para un dios que lo abarcaba todo; suyo era, pues, también todo el dinero y por ello no había necesidad ninguna de otorgarle una apariencia de dios menor.

Así pues, parecía preciso distinguir entre dinero y riqueza; y en ese contexto, San Agustín alababa la riqueza, pero no la pecuniaria sino la virtuosa. Reconvenía la mala elección del vocablo, que, a su parecer, habría de ser tomado de *divitiae*, palabra que ofrecía un valor espiritual y, por ello, más amplio.

*Qualis ergo ista theologia debet esse sapienti, ubi rex deorum eius rei nomen accepit, “quam nemo sapiens concupivit”?*¹⁵⁹

¹⁵⁶ *De civ.* 7, 11.

¹⁵⁷ A pesar de ello, en ocasiones era inevitable la confusión; por ejemplo, el último de los epítetos mencionados, *Ruminus*, coincidía con el nombre de la diosa Rumina, a quien correspondía la tutela de la actividad de amamantar.

¹⁵⁸ *De civ.* 7, 12; cf. 4, 21.

¹⁵⁹ *Ib.* “Así pues, ¿cuál ha de ser esa teología para el sabio, en la que el rey de los dioses ha recibido el nombre de la cosa “que ningún sabio ambicionó?”

Aprovechaba la escena para ofrecer una reprensión de tipo moral, ya que relacionaba *pecunia* con la avaricia y enfrentaba ambas abstracciones con la riqueza que proporcionaba la sabiduría; de esta suerte, convertía en propio el axioma estoico por el que se consideraba la sabiduría como la auténtica riqueza del alma: ὅτι οἱ σοφοὶ μόνοι πλουσίοι. Seguía en esta cuestión a Cicerón¹⁶⁰, quien, expresándose en términos similares, lanzaba una severa diatriba en contra de la *pecunia* y en defensa de las *divitiae*. No parecía casual esta coincidencia de pensamiento, pues ya se vislumbraba en las meditaciones filosóficas de sus primeras obras de Casiciaco; en concreto, trataba sobre esta cuestión en *De beata vita*¹⁶¹, escrita en una época en la que se hallaba recién impregnado de la filosofía del *Hortensius* de Cicerón. Pero, si en relación con este asunto compartía pensamiento con Cicerón, requería empero la ayuda de Salustio en la búsqueda de una respuesta de orden moral: este historiador definía la avaricia como el afán desmedido del dinero; error que no distinguía a ningún sabio:

*Avaritia pecuniae studium habet, quam nemo sapiens concupivit*¹⁶².

La alusión constante a Júpiter como todo universal, cuyas partes no son sino representaciones divinas es causa, a juicio de San Agustín, de que “quede sin sentido el concepto de muchos otros dioses.” El menoscabo de Júpiter estaba servido una vez más, pues, atendiendo a las anteriores premisas, la conclusión era ostensible: si el rey de los dioses recibía un bien que ningún sabio había deseado, no podía hallarse sabio alguno dispuesto a admitir como válida dicha teología.

El procedimiento empleado en esta ocasión por San Agustín en su reprobación del pensamiento pagano presentaba un orden estricto: 1) Mención del nombre del dios juntamente con su ámbito de poder. 2) Exposición, siempre que esto fuera posible, de la interpretación, ya sea racional o natural, de acuerdo con lo difundido por la tradición; por lo general toma esta información del propio Varrón o de unos transmisores indeterminados, hecho muy frecuente en las exégesis mitológicas de los siglos III y IV. 3) Mediante preguntas retóricas y circunloquios, devalúa de forma sarcástica los poderes del dios en cuestión. 4) Expresa la conclusión alcanzada a través de un razonamiento lógico y, de forma comparativa, propone la solución moral o espiritual

¹⁶⁰ Cf. Cic. *Parad. Stoic.* VI 42-52.

¹⁶¹ Cf. *De beata vita* 2 *passim*, donde recoge el siguiente axioma: “No es dichoso el que no tiene lo que quiere ni el que tiene todo cuanto desea.”

¹⁶² Sal. *Cat* II 3: “La avaricia trae consigo el afán de dinero, cosa que ningún sabio ansió jamás”.

que ofrezca en cada caso la religión cristiana; si la tradición literaria lo permite, en este cuarto punto incluye alguna cita de un autor pagano, preferentemente Virgilio, Cicerón o Salustio; se sirve de las de Virgilio en relación con la temática mitológica; por el fondo filosófico elige a Cicerón; deja a Salustio para las citas de índole moral.

Aceptada, por evidente, la propuesta evemerista en relación con los dioses Jano y Júpiter, San Agustín no encontraba nada reprochable en la idea de un hombre convertido en dios, sino más bien en el culto a él dedicado y, en especial, en la consagración de este como ídolo. Se daba la circunstancia de que Varrón justificaba la creación de ídolos para su adoración, lo que entraba en franca contradicción con sus propias palabras en las que criticaba como error la adoración de las imágenes de los dioses y en las que juzgaba de mayor pureza la adoración a los dioses antes que erigirles simulacros. Por consiguiente, entendía Varrón que los ídolos habían sido creados por los antiguos como ficciones, en cuya contemplación, los iniciados en los misterios “pudieran ver con su espíritu el alma del mundo y sus partes, esto es, a los dioses verdaderos”.

Así pues, lo que Varrón pretendía expresar era la idea de un alma universal cuya emanación se dispersaba en las almas de los hombres, que constituían a su vez las distintas partes de ese principio universal. De tal manera, dichas imágenes no eran sino unas representaciones alegóricas cuya intención era la de despertar en los iniciados la comprensión de ese concepto fundamental de la filosofía estoica; concedía, por consiguiente, la razón a San Agustín en cuanto a que se interrelacionaban las tres teologías que había propuesto, sin saber a ciencia cierta cuál era la primera necesaria de la que emanaban las restantes: Si la mítica era simple ficción, la civil resultaba necesaria para mantener la tradición y procedía de la primera; finalmente, la natural, considerada por él como única verdadera, necesitaba de la fabulosa para despertar los sentidos de los iniciáticos en los cultos místicos. ¿De dónde nacía todo? El propio filósofo admitía que los pueblos alimentaron el error cuando comenzaron a erigir estatuas, ya que el culto previo a ellas gozaba de pureza; sin embargo, cumplieron la finalidad para la que habían sido creadas: provocar el temor de los ciudadanos tras el escudo de la superstición¹⁶³.

¹⁶³ Cf. *De civ.* 7, 5.

Quedaba así puesta en entredicho toda la jerarquización de la teología pagana, en tanto que el propio Varrón había mostrado un sinfín de ambigüedades y, por consiguiente, sus dudas sobre la existencia efectiva de muchos dioses a los que él había denominado “inciertos”. En esa atmósfera, San Agustín le concedía una única disculpa, a saber: el hecho de haber especificado que, en su exposición sobre los dioses públicos del pueblo romano, no había expresado más que su opinión y, junto a ella, su duda. Quedaba, en efecto, excluido de sus libros el conocimiento o la certeza de aquello sobre lo que había escrito y así se lo reconocía:

Neque enim, sicut sciebat esse mundum, esse caelum et terram, caelum sideribus fulgidum, terram seminibus fertilem, atque huius modi cetera, sicut hanc totam molem atque naturam vi quadam invisibili ac praepotenti regi atque administrari certa animi stabilitate credebat, ita poterat affirmare de Iano, quod mundus ipse esset; aut de Saturno invenire, quo modo et Iovis pater esset et Iovi regnanti subditus factus esset, et cetera alia¹⁶⁴.

En este testimonio, podemos entrever el beneplácito de Varrón a todas las manifestaciones de la naturaleza susceptibles de ser percibidas en el mundo sensible y su aceptación explícita de una causa motriz gobernante rectora del universo y sólo perceptible desde el mundo inteligible. Es precisamente en este punto donde encuentra la compasión de San Agustín por no haber sido capaz de encontrar a Dios en esa causa primera.

1.2 Teología física o natural.

San Agustín analiza en este apartado la mitología clásica desde una perspectiva filosófica. Tras escudriñar las teologías fabulosa y civil y refutar las argumentaciones propuestas por Varrón, se deja seducir mínimamente por algunas de las ideas sugeridas

¹⁶⁴ *De civ.* 8, 17: “Así como sabía que existe el mundo, que existen el cielo y la tierra, el cielo resplandeciente de astros, la tierra fértil por sus semillas, así como creía con certeza de espíritu que toda esta masa y naturaleza es regida y gobernada por una fuerza imperceptible y muy poderosa, sin embargo, no era capaz de afirmar que el propio Jano fuese el mundo ni de descubrir cómo es que Saturno era padre de Júpiter y se había sometido a Júpiter reinante, y otras cosas de este jaez”.

al respecto por los filósofos, especialmente lo que considera un avance en comparación con las anteriores teologías, esto es, la aceptación de la idea de un dios universal creador del mundo sensible.

De los tres ámbitos de la mitología a debate, o bien, para ser más concretos, de la teología romana, es este tercero el que despierta verdadero interés en San Agustín. Lejos de la creación fabulosa de los poetas y de la imaginación supersticiosa de los pueblos, descubría en el ámbito físico un campo propicio para la especulación, pues participaba de la filosofía y de la erudición de los grandes pensadores de la historia de Roma. Tomaba como modelo la propuesta de Varrón, pero no será este quien le inspire una mayor afinidad, sino su compatriota Apuleyo. Seguiremos vagamente en este estudio un recorrido por las escuelas filosóficas que forjaron el espíritu agustiniano: el estoicismo de Varrón y Cicerón y el neoplatonismo de Plotino y Porfirio¹⁶⁵. Sin embargo, entre todos ellos fue principalmente Apuleyo quien le sirvió de guía en lo tocante a la mitología y al paganismo. De manera gradual, cada uno de estos pensadores fue construyendo los escalones que hubo de ascender el joven Agustín hasta culminar en el cristianismo.

1.2.1 El astralismo estoico de Varrón.

Varrón expresa su teología natural de manera muy cercana al astralismo de los estoicos¹⁶⁶, pues parte de la existencia de un dios al que considera un alma universal y que es el propio mundo. Este pensamiento es recibido con buenos ojos por San Agustín,

¹⁶⁵ Cicerón despertó la vocación filosófica de San Agustín con su obra *Hortensius*, de la que es el obispo de Hipona principal transmisor de los fragmentos conservados y de la que recibió una notable influencia. De esta obra tomó una amplia y clara información acerca de la primitiva filosofía griega: Anaxímenes, Anaximandro, Anaxágoras, Diógenes, Demócrito, Evémero, Arcesilao, Polemón, Xenócrates, Pitágoras, Ferécides o Arato (sobre las fuentes filosóficas de San Agustín para *De civitate Dei*, véase M. TESTARD, *Saint Augustin et Cicéron*, 2 vols., París 1958; A. SOLIGNAC, "Doxographies et manuels dans la formation philosophique de Saint Augustin": *Recherches augustiniennes* I, París 1958, 174s, quien lo relaciona con Cornelio Celso; P. COURCELLE *Les lettres grecques en Occident*, París 1948, 179-182, que también lo relaciona con Celsino de Capadocia; S. ANGUS, *The sources of the first ten books of St. Augustine's De civitate Dei*, Princeton 1906). Tomó de Varrón, en especial, de los libros *De philosophia* y *De disciplinis*, las opiniones que dividían a los filósofos en cuanto al último fin del hombre (cf. *De civ.* 19, 1, 1; REINHOLD AGADH, *M. Terentii Varronis Antiquitatum rerum divinarum*, N. York 1975). Leyó una *summa* de historia de la filosofía, *Opiniones omnium philosophorum*, escrita por Cornelio Celso. El propio San Agustín menciona en *C. Acad.* (2, 25) a Celsino; Solignac sugiere la posibilidad de que se trate de Celsino de Castebala en Capadocia, autor de una *Συναγωγή δογμάτων πάσης αἱρέσεως φιλοσοφῶν*.

¹⁶⁶ Cf. *Cic. De nat. deor.* II 21, 54.

pero pronto descubre el error que esconde en su derivación posterior. Varrón revela la existencia de un alma universal dividida en dos partes que constan a su vez de otras fracciones; la primera de las partes mayores es el cielo, habitada por almas inmortales y conformada por el éter y el aire; la segunda, llena de almas mortales, es la tierra, cuya porción superior es el agua, que tiene bajo ella a la tierra firme:

*Ab summo autem circuitu caeli ad circulum lunae aetherias animas esse astra ac stellas, eos caelestes deos non modo intellegi esse, sed etiam videri; inter lunae vero gyrum et nimborum ac ventorum cacumina aérias esse animas, sed eas animo, non oculis videri et vocari heroas et lares et genios*¹⁶⁷.

Sugiere, pues, una división tripartita del mundo en distintos círculos: uno visible, otro intermedio e invisible y un tercero, que es la tierra. En el primero sitúa a los dioses inmortales, que son los astros; en el segundo, ubica las almas de seres únicamente perceptibles por la inteligencia; finalmente cede a los hombres el círculo terrestre. A simple vista es una repartición lógica desde la perspectiva humana donde se mezclan los elementos; parece presentar una topografía en la que se sitúan tres tipos de almas: los dioses, desde la concepción astral; las almas mortales, desde la superstición; el hombre, desde el racionalismo.

Este principio teológico era inaceptable para San Agustín por varios motivos: admitía los cuatro elementos como composición del mundo, sin embargo, rechazaba el astralismo, pues consideraba insensata la personificación de los astros como dioses; pero, por encima de todo, rechazaba la idea de la percepción de las divinidades menores a través de la inteligencia, pues ese era el precepto que él mismo proponía para reconocer a Dios de acuerdo con la *gradatio: credere, intelligere, nosse*. Esa gradación,

¹⁶⁷ *De civ.* 7, 6: “Pero desde el círculo más alto del cielo hasta el círculo de la luna hay almas etéreas, es decir, astros y estrellas, que ellos son los dioses celestes no sólo se entiende, sino que además se puede ver; pero, entre el giro de la luna y las cimas de las nubes y de los vientos hay almas aéreas, en cambio, las podemos percibir en el ánimo, pero no se pueden ver con los ojos y tienen por nombres héroes, lares y genios.” Platón alimentaba la existencia de cuatro categorías de seres vivos (cf. *Leyes* IV 717b): dioses, démones, héroes y hombres; pero esta división no estaba asociada a las distintas partes del mundo. Apuleyo nos habla de esta división que ofrece Platón, pero la matiza ubicando los seres vivos en los lugares donde habitan: los dioses habitan el espacio superior y pueden ser perceptibles por nuestros sentidos, como los astros (cf. *Verg. Geor.* I 5-6), o ajenos al mundo sensible, que son los conocidos como dioses olímpicos; los hombres ocupan la tierra; la distancia que media entre los hombres y los dioses está ocupada por los *daemones*, que actúan como intermediarios entre los hombres y los dioses debido a la enorme distancia que hay entre ambos. Apuleyo sitúa por encima de todos ellos a un Dios indescriptible que gobierna el universo (cf. *De deo Socr.* 117-124). Viendo cómo Apuleyo somete todo al rectorado de un Dios universal, comprendemos mejor la afinidad que San Agustín sentía con él. Cf. Varr. *praef. rer. div.*, frg. 12; Cic. *De nat. deor.* I 14, 36; 15, 40; II 15, 25-26.

como podemos observar, presenta ciertas concomitancias con el planteamiento de Varrón, ya que este exponía la necesidad de que los iniciados creyeran en unos dioses imperceptibles para que pudieran llegar a reconocerlos a través de la inteligencia. Es evidente que Varrón no se dirigía al pueblo, sino a aquellos iniciados que participaban de la religión a través de la filosofía; es decir, el receptor de su mensaje era un público culto; frente a esta fe elitista, San Agustín ofrecía una religión universal.

Sendas propuestas de San Agustín y Varrón comparten puntos comunes, se evidencian ciertas secuelas estoicas en la ordenación del pensamiento cristiano; sin embargo, el resultado final es diametralmente antagónico: el monoteísmo frente al politeísmo.

En el estudio de este tercer apartado de la teología queda exento, como es lógico, todo el elenco de los dioses menores, que quedan interpretados desde el prisma del pseudo-racionalismo o palefatismo; lejos queda también la interpretación evemerista de los dioses. Dichas formas de la mitología son aceptadas por los sabios como fruto de la imaginación de los hombres, pero relegadas a un pueblo ignorante; sin embargo la interpretación astral de los dioses es asumida con naturalidad por los filósofos, apoyados expresamente en los principios de las antiguas corrientes filosóficas.

1.2.2 La relación de San Agustín con Platón.

En su recorrido por la filosofía antigua y, tras dejar atrás a los presocráticos, San Agustín descubre en Sócrates la primera reflexión dentro del ámbito filosófico acerca del hombre y su situación en el cosmos, es decir, el estudio de los valores éticos del ser humano: lo bueno, lo útil, lo virtuoso; en definitiva, los valores del alma, que se hallan en estrecho vínculo con el conocimiento¹⁶⁸. Percibe que la felicidad, desde la perspectiva socrática, ha de ser el bien final al que debe aspirar cada individuo; cuál es ese fin y cuál la vía para alcanzarlo son las cuestiones que ocupan a las distintas escuelas filosóficas. A partir de la filosofía platónica, San Agustín establece la primacía de la teología natural sobre las otras dos estudiadas, pues comparte el principio de la existencia de un dios universal que es causa primera de todo cuanto existe. Relega la teología civil al ámbito de la superstición, porque la considera un método de dominio intelectual de las

¹⁶⁸ Cf. *De civ.* 8, 3.

gentes incultas por parte de sus gobernantes; y apoya su argumentación entre otras cuestiones en la carta de Alejandro Magno a su madre en la que la informaba de la humanidad de los dioses conocidos y en la que le sugería la necesidad de ocultar al pueblo dicha noticia por el riesgo evidente para la religión pagana.

Circuló en tiempos una carta apócrifa de Alejandro Magno, al parecer escrita por León de Pella¹⁶⁹, a quien San Agustín consideraba no autor de esta, sino transmisor de las noticias que en ella se contaban. Pues bien, en dicha carta escrita a su madre, Alejandro supuestamente le informaba de la revelación que había descubierto el sacerdote egipcio León, quien opinaba que los dioses de los gentiles habían sido simples hombres: Pico, Fauno, Eneas, Rómulo, Hércules, Esculapio, *Liber*, su madre Sémele, los Tindáridas y “los restantes mortales que tienen por dioses” aparecían en esa relación de hombres divinizados. Luego, si prestamos credibilidad a la autoría de dicha carta, se corrobora la necesidad que mostraban los reyes de dominar a sus súbditos por medio del temor y de la superstición.

Resulta curioso que, tratándose de un sacerdote greco-egipcio, hiciese mención expresa de unos dioses genuinamente romanos, aunque algunos de ellos fuesen asimilados de sus correspondientes griegos. No parece que San Agustín hubiese reflexionado sobre esta cuestión, como tampoco acerca de la destinataria de la carta, pues no parece tener mucho sentido que una misiva con tal contenido fuese dirigida por el rey macedonio a su madre. En cualquier caso, al final de la epístola, el autor pedía su destrucción por el peligro que suponía en contra de la religión de los gentiles. La utilización de esta carta por parte de San Agustín, como ya lo habían hecho otros apologistas precedentes, obedecía a intereses propios y carecía de una opinión crítica que juzgamos necesaria en un autor de su capacidad filológica; no olvidemos que, en su mayor parte, los fragmentos que nos ha transmitido de otros autores suelen ir acompañados explícitamente de la cita tanto del autor como del título de la obra y es frecuente en él tanto la fidelidad a los textos como la literalidad de los mismos; por eso

¹⁶⁹ Tenemos escasas noticias acerca de él; parece ser que fue un historiador o filósofo contemporáneo de Evémero que, ocupando una alta dignidad sacerdotal en Egipto, habría escrito al estilo del anterior un *Περὶ τῶν κατ' Αἴγυπτον Θεῶν* donde decía que los dioses eran grandes hombres del pasado a los que los pueblos habían encumbrado a la divinidad tras su muerte. No hay constancia ni seguridad de que este sacerdote egipcio hubiese mantenido en alguna ocasión cualquier tipo de relación con Alejandro; sin embargo, esa carta fue considerada veraz y se utilizó como instrumento de defensa contra el paganismo por no pocos apologistas africanos, entre ellos Arnobio (*Adv. Nat.* 4, 29) y san Cipriano (*De idol. vanit.* 3), de cuyos escritos pudo haber tomado la noticia San Agustín.

nos sorprende en mayor medida la ausencia de una opinión crítica sobre la autoría y el contenido de la misiva.

San Agustín aceptaba la idea fundamental ofrecida por Platón en *De legibus*, cuyo desarrollo precisaba en el siguiente fragmento para la justificación de la existencia de Dios¹⁷⁰:

*Illud autem unde videtur in animo haec similitudo corporis, nec corpus est, nec similitudo corporis; et unde videtur, atque utrum pulchra an deformis sic iudicatur, profecto est melius quam ipsa quae iudicatur. Haec mens hominis et rationalis animae natura est quae utique corpus non est; si iam illa corporis similitudo, cum in animo cogitantis aspicitur atque iudicatur, nec ipsa corpus est. Non est ergo terra nec aqua nec aer nec ignis: quibus quattuor corporibus, quae dicuntur quattuor elementa, mundum corporeum videmus esse compactum. Porro si noster animus corpus non est, quo modo Deus creator animi corpus est?*¹⁷¹

Una vez expuesta la división del mundo en dos partes, como cuerpo y alma, distingue el mundo perceptible a través de los sentidos e interpreta que consta de cuatro elementos -a los que también llama cuerpos-, a saber: agua, tierra, aire y fuego. Establece, pues, una diferenciación entre este mundo y el inteligible, al que sólo se puede acceder a través de la razón y que es superior al sensible. No sólo no nos puede resultar extraña la afinidad de San Agustín con la filosofía platónica, que tanto se acerca a la verdad propuesta por la teología cristiana, sino que además resulta fácil observar cómo somete a ella los demás planteamientos filosóficos:

¹⁷⁰ Cf. *Tim.* 28c y *Leg.* IV 821d.

¹⁷¹ *De civ.* 8, 5. “Pero aquello por lo que se ve que está en el espíritu aquella semejanza del cuerpo, ni es cuerpo ni nada semejante; y eso mismo que juzga así, si esa semejanza es hermosa o deforme, es mejor que esta. Esta es la mente del hombre y la naturaleza del alma racional, que no es cuerpo. Y no es tampoco cuerpo aquella semejanza de cuerpo cuando se contempla y se juzga en el ánimo del que piensa. Por consiguiente, no es ni tierra ni agua ni aire ni fuego: de estos cuatro cuerpos, que llaman elementos, vemos que está conformado este mundo corpóreo. De donde si nuestro ánimo no es un cuerpo, ¿cómo Dios creador del ánimo puede ser un cuerpo?” Cf. *De vera rel.* 29-30. La distancia entre las dos teologías anteriores y la natural es abismal, ahora ya no se trata de arrumbar los dioses paganos, sino de debatir acerca de la sustancia de ese dios supremo que perciben las distintas escuelas filosóficas y del Dios que tan cerca tuvieron, según San Agustín, pero que no fueron capaces de entender a pesar de su sabiduría.

*Cedant ergo et ipsi, ut dictum est, Platonici: cedant et illi, quos quidem puduit dicere Deum corpus esse, verum tamen eiusdem naturae, cuius ille est, animos nostros esse putaverunt*¹⁷².

Así pues, San Agustín defiende la incorporeidad de un Dios creador y rector universal, que es imperceptible desde el mundo sensible y al que sólo se puede acceder a través de la inteligencia, siguiendo su máxima *crede ut intelligas*¹⁷³. Pero no son sólo Platón o sus discípulos quienes nutren el pensamiento agustiniano, sino que son muchas las fuentes de las que se alimenta el doctor además de las paganas, pues en el contenido de las secuencias transcritas encontramos las palabras de San Pablo, de quien irradia una luz que nos advierte de la divinización artificial de los hombres en boca de los propios sabios. Dice así: “pretendiendo ser sabios, se volvieron necios y cambiaron la gloria del Dios inmortal por la del hombre mortal, de las aves, de los cuadrúpedos y de los reptiles” (Rom 1,21-23).

Ya hemos hablado de que los juegos escénicos eran un lugar idóneo para la difusión del culto a esos dioses “malvados” y, por esta entre otras causas, provocaban un rechazo tan grande en San Agustín, a pesar de que, en su juventud, él mismo había disfrutado sobremanera con la escena. Pues bien, Platón mostraba su rechazo a las representaciones escénicas de los mitos de los dioses, porque entendía que en ellas se infamaba a los dioses con nefandos crímenes, y responsabilizaba de manera directa a los poetas por esa blasfemia; he aquí una nueva ruptura entre la teología natural y las anteriores. Sobre la cuestión escénica, San Agustín difería de Platón en que consideraba que eran los propios dioses quienes exigían la celebración de sus honores con tales juegos escénicos:

Quid enim de ludis scaenicis Plato senserit, notum est; cum poetas ipsos, quod tam indigna deorum maiestate atque bonitate carmina composuerint, censet civitate pellendos. Qui sunt igitur isti dii, qui de scaenicis ludis cum ipso Platone contendunt? Ille quippe non patitur deos falsis criminibus infamari: isti eisdem criminibus suos honores celebrari iubent. Denique isti cum eosdem ludos

¹⁷² *Ib.*: “Así pues, cedan ellos mismos, como se ha dicho, ante los platónicos; cedan también aquellos, a los que avergonzó decir que Dios era un cuerpo, pero en cambio pensaron que nuestros espíritus son de la misma naturaleza de la que es Él.”

¹⁷³ *Cf. Serm. 43.*

*instaurari praeciperent, poscentes turpia, etiam maligna gesserunt, Tito Latinio¹⁷⁴
 auferentes filium, et immittentes morbum, quod eorum abnuisset imperium,
 eumque morbum retrahentes, cum iussa complisset¹⁷⁵.*

Con esta anécdota muestra una vez más las contradicciones de las altas personalidades que justificaban la religión gentil, pues al efecto de la secuencia transcrita, traía a colación a Labeón¹⁷⁶, al que dejaba en evidencia recurriendo al método lógico, ya que este último había alzado a Platón a la categoría de semidiós, como si se tratase de un simple y evidente ejemplo de evemerismo. Este sacerdote proponía aplacar a los dioses malos con víctimas cruentas y a los buenos con representaciones escénicas y otros ritos de carácter festivo. En cambio, tales manifestaciones, según San Agustín, se oponían al sentir de los dioses que reclamaban tales juegos, pues en el pensamiento de Platón estaba la percepción de que en tales espectáculos tenía lugar el denuesto de los dioses más que un rito de adoración a estos; asimismo, contradecían la idea de que dichos dioses fueran buenos, ya que se deleitaban con tales juegos como ritos de adoración, cuando en realidad se comportaban de forma malvada con un hombre inocente como Tito Latinio. Así pues, ese tal Labeón caía con cierta facilidad en las redes agustinianas, ya que, aun estando dispuesto a convertir en semidios a Platón,

¹⁷⁴ Relata con más detalle la anécdota de este personaje en *De civ.* 4, 26. Al parecer, este campesino y padre de familia, recibió en sueños la orden de ir al Senado para exigir la repetición de los juegos escénicos (sabemos que, en la antigüedad, los sueños estaban vinculados a la comunicación con los espíritus), ya que, a su inicio, habían sido mancillados con la ejecución de un reo. Este campesino rehuyó el mandato onírico. A la noche siguiente se repitió el sueño con una admonición más severa, pero tampoco cumplió la orden y los dioses causaron la muerte de su hijo. La tercera noche fue advertido de forma aún más severa y cayó gravemente enfermo, por lo que, a instancias de sus amigos y conducido en una litera al Senado, relató a los magistrados el contenido de sus sueños y al instante recobró la salud, pero no la vida del hijo perdido.

¹⁷⁵ *De civ.* 8, 13: “En efecto, se sabe qué opinaba Platón de los juegos escénicos, este consideraba que, porque los poetas habían compuesto unos poemas tan indignos de la majestad y de la bondad de los dioses, habían de ser expulsados de la ciudad. ¿Quiénes son, pues, esos dioses que se oponen al parecer de Platón acerca de los juegos escénicos? En efecto, él no permite la difamación de los dioses con falsos crímenes; esos exigen la celebración de sus honores con la escenificación de falsos crímenes. Finalmente, al exigir la instauración de esos mismos juegos, al pedir torpezas, también cometieron maldades: raptando al hijo de Tito Latinio y provocándole a él mismo una enfermedad, porque no hubiese obedecido al precepto, y sanándole de la misma, una vez plegado a sus órdenes.”

¹⁷⁶ Quién se esconde bajo este nombre es tema de debate entre los estudiosos agustinianos; unos opinan que se trata de un experto en leyes y en todo tipo de antigüedades romanas, tanto civiles como religiosas; según estos fue contemporáneo del emperador Octavio Augusto, de cuya amistad gozó. Otros autores lo relacionan con *Cornelius Labeo*, autor de la segunda mitad del s. I d.C., al que se considera prolijo autor y muy erudito, pues dejó no poca información acerca de la religión etrusca, de los Penates, del calendario y de las fiestas religiosas. San Agustín, sea cual fuere de los dos, se refiere a él como el mayor conocedor de los asuntos divinos; este hacía distinción entre divinidades buenas y malas, afirmando que a las segundas se las aplacaba con sangre y súplicas fúnebres; a las primeras, con homenajes festivos: juegos, banquetes y *lectisternia*. Establecía este Labeón la existencia de semidioses como Hércules, Rómulo o el propio Platón, que ocuparían un rango de divinidad superior a los héroes (cf. *De civ.* 2, 11).

ponía en entredicho, sin embargo, las propias consignas de su admirado filósofo; y, en segundo lugar, incurría en el error de afirmar que unos dioses buenos se dedicaban a hostigar y provocar el mal a personas honradas, enfrentándose de nuevo a su dios-Platón, pues según este la divinidad era buena en esencia y por ello carecía de mal alguno.

No son sólo los pensamientos de filósofos pretéritos los que suscitan la revisión agustiniana, sino que su labor exegética se extiende a otros paganos coetáneos como Dióscoro, a quien responde, por la incapacidad de este para comprender las obras filosóficas de Cicerón, con una carta escrita en los días previos a la caída de Roma en manos de Alarico, en la que lamenta que precisamente un filósofo haya definido a los dioses así: “imágenes que emanan de los cuerpos sólidos, aunque ellas no son sólidas; esas imágenes vagan de acá para allá con un movimiento propio y, al penetrar en el alma humana, hacen que se piense una virtud divina¹⁷⁷.”

1.2.3 Apuleyo: la teoría de los *daemones*.

Debemos a los filósofos platónicos la transmisión de una parte importante de la filosofía de Platón. No todo el contacto que mantuvo San Agustín con el pensamiento del discípulo de Sócrates fue directamente desde sus obras, sino que también tuvo noticia de él a través de las obras de los neoplatónicos, excepción hecha de las traducciones que dispuso hechas por Cicerón o por Mario Victorino¹⁷⁸. Ese tamiz de los neoplatónicos, cuya lectura le vino recomendada por San Ambrosio, permitió que dicha doctrina inundara de nuevas ideas la mente de San Agustín y le allanara el camino en el proceso de su definitiva conversión. Leyó a Plotino y a Porfirio, y compartió muchos de sus dogmas, que lo ayudaron sobremanera a apartarse definitivamente del maniqueísmo militante. Había de ser, sin embargo, Apuleyo, a la sazón neoplatónico, quien más tiempo le ocupara en lo tocante a la mitología y el paganismo, en especial en

¹⁷⁷ Cf. *Epist.* 118, 4, 27. Esta definición corresponde a Demócrito. La carta tiene una datación aproximada de principios del 410; la fecha es fundamental para diferenciar en San Agustín una labor apologética en la que pretende educar desde la dilección, frente a la expresada en la *Ciudad de Dios*, cuyo objetivo es la defensa del pensamiento cristiano frente a las acusaciones de los gentiles y la deformación de los dioses paganos. Dióscoro es un personaje de origen griego que fue a África a estudiar las artes liberales y había conocido a San Agustín en Milán.

¹⁷⁸ Sobre las traducciones de textos griegos al latín y, en concreto, las que debió San Agustín a Mario Victorino, *vid. Greek texts and Latin Translation*, en *The Last Pagans...* (2010) 527-566.

los aspectos relacionados con la magia y la adivinación. En efecto, este escritor y pensador africano, personaje no poco controvertido, fue polifacético; abarcó numerosas áreas del conocimiento: como orador fue notable; destacó en todas las artes y ciencias; crítico de arte, historiador, gramático, poeta, médico y filósofo; en el apartado literario es considerado el principal exponente de la novela romana; además de su pericia, ya mencionada, en los ámbitos del conocimiento filosófico y del ejercicio literario, se cree que practicó la magia, lo que le acarreó más de un inconveniente como veremos más adelante, dado que las leyes prohibían taxativamente esta práctica; prohibición que nada tenía que ver con las leyes contra el paganismo dictadas por los emperadores cristianos, pues vivió en el s. II¹⁷⁹.

Ignoramos hasta qué punto podía sentir afinidad un apologista cristiano por un escritor pagano como este. Es posible que se debiera a la labor de Apuleyo en la difusión de las ideas neoplatónicas por medio mundo, a la admiración por su labor intelectual, al hecho de compartir sus dotes retóricas o de haber estudiado en Madaura siendo adolescente, o acaso al hecho de ser ambos oriundos de una patria común. Lo cierto es que San Agustín defendía a su compatriota, que había sido acusado de servirse de la práctica de la magia para obtener la mano de una noble viuda¹⁸⁰, hecho que no le impidió afirmar que los *daemones* se sirven de las artes mágicas para engañar a los hombres. Ponía San Agustín en duda que Apuleyo se ejercitara en tales prácticas, pues afirmaba que “se defendió con harta elocuencia contra algunos que le reprochaban el crimen de las artes mágicas¹⁸¹.” Nos cuenta de él que fue el más conocido de los africanos, y es este otro de los aspectos que le atraen del autor de las *Metamorfosis*; es más, aunque San Agustín se sentía profundamente romano, se mostró siempre orgulloso de su provincia de origen; quizá por ello le costó un esfuerzo tan grande adaptarse a la vida de la otrora gran capital y símbolo del Imperio, como relata en las *Confesiones* (5, 8).

Apuleyo dominaba las lenguas latina y griega, aspecto este último que causaba enorme admiración en San Agustín, pues él mismo se consideraba lego en la lengua griega y a menudo se quejaba del escaso rigor del que frecuentemente adolecían las traducciones de los originales en esa lengua, en especial el Evangelio, a la vez que reconocía su incapacidad para mejorar los manuales de que disponía. Al conocimiento

¹⁷⁹ Cf. Apuleyo, *Obra filosófica*, intro., trad. y notas C. Matías, Madrid: Gredos 2011.

¹⁸⁰ Cf. Apul. *Apología* o *De magia*, *passim*.

¹⁸¹ Cf. *Epist.* 138, 4, 19, a Marcelino.

de las dos lenguas más importantes del mundo cultural, debió sumar Apuleyo también el de la lengua púnica, instrumento que San Agustín consideraba imprescindible en los presbíteros a su cargo en la Iglesia dependiente de Hipona, lo que demuestra que la romanización en su aspecto lingüístico no se había cumplido totalmente en el Norte de África, hecho que quedaba probado por la supervivencia de esta lengua como materna en no pocos habitantes de esa región. Así opina también Klingshirn¹⁸², quien, en su estudio de la geografía del Norte de África antiguo, afirma que las inscripciones en las lenguas libia y púnica son visibles en época imperial. Por su parte, Philip Burton¹⁸³ defiende que la pervivencia de la lengua púnica se debió al respeto con que se recibía entre los cristianos gracias a su parentesco o afinidad entre esa lengua y el hebreo.

Apuleyo fue un escritor prolífico, pero una buena parte de su producción literaria se perdió. San Agustín desgana de sus obras la que le interesa en este apartado: *De deo Socratis*. En esta obra, Apuleyo, a partir de la división tripartita de los seres vivos que proponía Platón, ofrecía su idea de los distintos tipos de seres vivos e imaginaba una topografía donde poder ubicarlos. Así pues, concebía un mundo que ocupaba tres espacios: el cielo, la tierra y el espacio intermedio. Según el de Madaura, el cielo estaba habitado por los dioses inmortales, que podían ser visibles o invisibles; los primeros se correspondían con los siete planetas conocidos y el resto de los astros; los otros eran los conocidos como “dioses olímpicos”, cuyo aspecto era imperceptible para los hombres a no ser desde la inteligencia; las características de estos eran la inmortalidad, la incorporeidad, la perfección, la belleza y la bondad, concepto este último que compartía con Platón. La tierra era el espacio del hombre, que era un ser superior en comparación con los animales, aunque poseía una condición criminal y una actitud malvada.

Apuleyo asume los postulados de Platón con respecto a la naturaleza de los *daemones* y dice lo siguiente:

“Por lo demás, hay algunos poderes divinos intermedios en el lugar que ocupa el aire, entre el éter situado en la parte superior y la inferior correspondiente a la tierra, por medio de los cuales trasladan hasta los dioses nuestros anhelos y

¹⁸² KLINGSHIRN, W., *Cultural Geography* en *A Companion to Augustine*, ed. Mark Vessey and Shelley Reid, Oxford: Blackwell Publishing Ltd. (2012) 24-39.

¹⁸³ BURTON, P., *Augustine and Language* en Vessey (2012) 113-124.

méritos. Los griegos les dan a estos el nombre de *daemones*, con la función entre los habitantes de la Tierra y los del cielo de trasladar desde aquí las plegarias y desde allí los dones; entre uno y otro lado, estos transportan desde aquí las súplicas y desde allí la ayuda, como si fueran intérpretes y salvadores de ambos¹⁸⁴.”

La demonología agustiniana difería muy poco de las de Platón o Apuleyo; a pesar de ocupar una parte tan importante de sus obras, no llegó a aportar una verdadera originalidad a este asunto con sus explicaciones; su novedad se restringía a la aplicación que hacía de esa información, ya que convertía a estos seres en responsables de la idolatría y de todos los ritos que llevaba aparejados la religión de los paganos. Identificaba a estos seres con los ángeles caídos, primero en hacer esta identificación, y les hacía cargar con el peso de todos los males sobrevenidos a los seres humanos: ellos serán los causantes de enfermedades, contaminaciones, pestes, tragedias... Pero no eran Platón y Apuleyo sus únicas fuentes sobre los *daemones*, también se nutría de la visión de los apologistas cristianos, como se puede apreciar en la siguiente secuencia sobre la naturaleza de estos seres, inspirada en Tertuliano:

*Daemonum ea est natura, ut aerii corporis sensu terrenorum corporum sensum facile praecedant; celeritate etiam propter eiusdem aerii corporis superiorem mobilitatem non solum cursus quorumlibet hominum vel ferarum, verum etiam volatus avium incomparabiliter vincant. Quibus duabus rebus quantum ad aerium corpus attinet praediti, hoc est, acrimonia sensus et celeritate motus, multa ante cognita praenuntiant vel nuntiant, quae homines pro sensus terreni tarditate mirentur. Accessit etiam daemonibus per tam longum tempus quo eorum vita protenditur, rerum longe maior experientia, quam potest hominibus propter brevitatem vitae provenire*¹⁸⁵.

¹⁸⁴ *De deo Socr.* 6. La interpretación de Apuleyo se aproxima a la doctrina cristiana de los ángeles.

¹⁸⁵ *De div. daem.* 3, 7: “La naturaleza de los *daemones* es tal que por la sensibilidad de su cuerpo aéreo aventajan con facilidad a la sensibilidad de los cuerpos terrenos; es más, por su rapidez a causa de la agilidad superior de su cuerpo aéreo vencen sin igual no sólo la carrera de cualesquiera hombres o bestias, sino también los vuelos de las aves. Gracias a esas dos cualidades, que les permiten predecir cuanto percibe su cuerpo aéreo, es decir, gracias a la vivacidad sensitiva y a la agilidad de movimientos, predicen o anuncian muchas cosas antes de que sean conocidas, de las que se admiran los hombres por la lentitud de su sensibilidad terrena. Además, se ha acercado a los *daemones*, por el periodo de vida tan largo que disfrutan, una experiencia de las cosas mucho mayor que la que puede alcanzar a los hombres por la brevedad de su vida.” Cf. Tert. *Apologeticum* 22, 8: “Todo espíritu es alado-rápido. Los ángeles y los demonios. Así, en un momento están en cualquier parte. Su velocidad se cree divina porque se desconoce su sustancia. La inferioridad humana frente a estos seres es lo que provoca que los hombres se les sometan con facilidad.” Cuestión esta que rechaza San Agustín, en tanto que adivina en ciertos animales

Según Apuleyo, el hombre necesitaba a los dioses, pero la enormidad de la distancia entre ambos requería unos intermediarios: los *daemones*. Estos se encargaban de las relaciones de los seres humanos con los dioses y actuaban como sus ministros. Ocupaban el espacio intermedio entre el cielo y la tierra y sus características eran las siguientes: comparten con los hombres la cualidad de ser seres vivos y racionales y estar sujetos a las pasiones; se diferencian de los humanos en que su cuerpo es aéreo (mucho más sutil que el de los mortales, pero distinto del de los dioses) y poseen una vida inmortal, característica que comparten con los dioses. En general, los *daemones* podían estar o no encarnados en los hombres; en el primer caso se correspondían con el Genio de los romanos; en el segundo, se trataba de almas que habían abandonado el cuerpo tras la muerte de este. Apuleyo afirma que, en la lengua latina arcaica, el conjunto de estos seres recibía el nombre de “Lémures”¹⁸⁶, que a su vez podían ser: a) Lares: tenían a su cargo la protección de los descendientes y establecían su dominio sobre la casa con su poder benévolo; b) Larvas: adquirían este nombre aquellos espíritus que por sus malas acciones en vida vagaban errantes como castigo, en un aparente exilio, actuando como un fantasma sin poder contra los hombres bondadosos, pero nocivo para los malvados (lo que no se entiende mucho, pues su actividad sería benévola a fin de cuentas). c) Manes¹⁸⁷: se convertían en tales espíritus aquellos de los que no se sabía si sus acciones en vida habían sido buenas o malas. Como, por lo general, los vivos eran ignorantes de la suerte que habría corrido el difunto, adoraban tanto a los Lares como a las Larvas bajo el nombre grupal de dioses Manes¹⁸⁸. De condición superior son unos *daemones* que habrían de juzgar el comportamiento de los hombres en su vida, de la que eran testigos, actuando como defensores de las acciones buenas y como acusadores de

facultades que son superiores a las de los hombres, como el olfato de un perro o la percepción de un buitre o de un águila; también aquellos animales cuya capacidad para comer les permite ser selectivos con los alimentos, despreciando hierbas cuya insalubridad es ignota para el hombre.

¹⁸⁶ Cf. *De haer.* 86. Los cismáticos tertulianistas consideraban que los espíritus de hombres malvados se convertían en estos seres.

¹⁸⁷ No queda claro, en cualquier caso, qué tipo de seres son estos; si se aceptaba la teoría de la metempsicosis, propuesta entre otros por Virgilio en su libro VI de la *Eneida*, no tendría ningún sentido su existencia. No obstante, queda fuera de toda duda que los romanos practicaban la piedad con ellos, especialmente con los Lares y los Manes, pues no faltaba el larario en el peristilo de sus hogares ni la inscripción *DMS* en los epitafios.

¹⁸⁸ Cf. *De deo Socr.* 15. Apuleyo se congracia con su protector y compatriota San Agustín, pues añade una afirmación evemerista en relación con los dioses Manes: “evidentemente, el título de dios se le ha añadido aquí por cuestiones honoríficas”; pues sólo llaman dioses a los *daemones* que, tras haber conducido el carro de la vida de modo justo y prudente, son considerados después por los hombres como dioses y provistos de templos y ceremonias públicas, como... Osiris en Egipto, otro en otro pueblo, Esculapio en todas partes.”

las malas. El mismo San Agustín no se oponía a la idea de que los hombres se transformaban *daemones*¹⁸⁹ a su muerte.

San Agustín denuncia la existencia de estos *daemones* como espíritus malignos contra los hombres y transmitía los mismos nombres de los que nos da noticia Apuleyo: Lémures, Lares, Larvas y Manes. En este contexto, existía una práctica entre los cristianos que guardaba cierta relación con el temor a los espíritus de los antepasados y es que enterraban a sus difuntos cerca de las tumbas de los mártires con intención de ponerlos bajo su protección; o quizás deberíamos pensar que la protección era más bien para los vivos, a juzgar por el temor reverencial que prestaban a esos espíritus de difuntos¹⁹⁰. Si comparamos esta noticia que nos da San Agustín con lo expresado por Apuleyo, apreciamos una divergencia, pues este último reconoce a todos esos seres con un nombre común, “Lémures”, mientras que San Agustín parece confundir los Lémures con las Larvas. Este último nos da noticia de que los paganos entendían que, a su muerte, los hombres se convertían en *daemones*.

Todo ese conjunto de dioses, *daemones* y hombres, estaba sometido al poder omnímodo de un Dios universal que habitaba en un espacio superior al de los dioses y cuya perfección resultaba indescriptible por escapar a la capacidad del lenguaje y de la imaginación de los hombres. San Agustín compartía con los platónicos esta idea de un dios universal; sin embargo, se distanciaba de ellos en la ampliación de este concepto, ya que afirmaban que existían numerosos dioses inferiores, a los que se debía prestar culto, y esto, obviamente, era inaceptable para el obispo. Nace en este asunto una nueva controversia: la existencia de dioses buenos y dioses malos. Si Platón afirmaba, certeramente a nuestro juicio, que el hecho de ser dios eliminaba cualquier atisbo de maldad¹⁹¹, quedaba destruida la idea de quienes opinaban que se había de rendir culto a los dioses malos para aplacarlos¹⁹². Frente al pensamiento de Platón, San Agustín no aceptaba la existencia de dioses buenos tal como proponían los gentiles; sin embargo, confirmaba la existencia de dioses malos (*daemones*), amantes de los juegos escénicos y

¹⁸⁹ Esto es singular en San Agustín, evidentemente no se refiere a todos los hombres; sin embargo, nos surge una duda que queda sin resolver en los textos agustinianos: ¿Se convierten en *daemones* todos los hombres que no se salvan? Si esto fuese así, entraría en contradicción con sus propias palabras acerca de que los *daemones* son los ángeles caídos (cf. *Serm.* 222; *Enarr. in Ps.* 95, 5; *Epist.* 102, 18), pues nada dice de que se unan a ellos los que no alcancen la salvación, sino que, por el contrario, los ubica sufriendo penas eternas.

¹⁹⁰ Cf. *De civ.* 9, 11.

¹⁹¹ Cf. Plat. *Leg.* 902c

¹⁹² Cf. *De civ.* 8, 13.

de las afrentas que en ellos se representaban en contra de la virtud y favorecedores de la religión pagana:

*Quorum vis non eos indicat nullos, sed iste affectus nimirum indicat malos*¹⁹³.

Respecto de la intervención o existencia de estos *daemones* San Agustín nos invita con tales afirmaciones a reflexionar sobre la lectura del Antiguo Testamento, y retrotrae el origen de los dioses paganos al relato del ángel caído que se convirtió en soberano de esos espíritus maléficos; esas deidades perniciosas habrían inducido a los hombres a alabarlos bajo falsas apariencias de dioses con intención de apartarlos del culto al Dios verdadero¹⁹⁴.

*Quoniam omnes dii gentium daemonia*¹⁹⁵

Los *daemones* son las auténticas estrellas de las obras polemistas de San Agustín frente al paganismo¹⁹⁶. Según él, son los responsables de que los hombres adoren a los dioses y su misión fundamental es apartarlos de Dios, a quien ellos no podrán tener jamás acceso y cuyo castigo pretenden extender al resto de la humanidad. Todo su drama es fruto del pecado de soberbia en el que incurrieron tanto ellos como su príncipe, el *diabolus*¹⁹⁷, y se comportan como sicarios de él. Su afán por rivalizar con Dios es lo que caracteriza a estas divinidades paganas, así como apartar de Él a los seres humanos¹⁹⁸. Ni siquiera en el juicio sumarísimo al que va a someter a estos espíritus se desprenderá San Agustín de su corteza pagana, pues le toma prestada a su poeta favorito una expresión que define muy bien a estos seres, se trata del verso con la descripción de Virgilio del dios Proteo: *formas se vertit in omnes*¹⁹⁹. La causa de que los hombres convivan con estos seres se debe a la labor de los hombres de ciencia, esencialmente los filósofos, quienes, por causa de su inquietud, atrajeron su atención, haciéndolos partícipes de su soberbia; de esta manera aparece compartido el pecado de soberbia: los filósofos frente a los hombres, los *daemones* frente a Dios. Siguiendo este

¹⁹³ *De civ.* 8, 13: "Cuyo poder es índice de su existencia, pero ese afecto es evidente que indica que son malos."

¹⁹⁴ *Cf. De civ.* 2, 29.

¹⁹⁵ *Epist.* 102, 18 (*Quaest. adv. paganos*): "Porque todos los dioses de los gentiles son demonios"; *cf. Enarr. in Ps.* 95, 6.

¹⁹⁶ *De civ.* 9, 20.

¹⁹⁷ Cuando San Agustín pretende nombrar al príncipe de los *daemones* utiliza principalmente esta denominación, que en otros lugares comparte con distintos nombres.

¹⁹⁸ *Cf. J. PEPIN, Influences païennes sur l'Angélologie et démonologie de s. Augustin*, en "Entretiens sur l'homme et le diable" (París 1963) 51-74-0.

¹⁹⁹ *Georg.* IV 411; *cf. De civ.* 10, 10; San Agustín cambia el tiempo verbal: presente por futuro.

hilo argumentativo, no se ha de culpar a los poetas más que de la transmisión del mito, ya que los auténticos responsables, a ojos de San Agustín, fueron los filósofos:

Multi conantes ad te redire neque per se ipsos valentes, sicut audio, temptaverunt haec et inciderunt in desiderium curiosarum visionum et digni habiti sunt illusionibus. Elati enim te quaerebant doctrinae fastu exserentes potius quam tundentes pectora et adduxerunt sibi per similitudinem cordis sui conspirantes et socias superbiae suae potestates aeris huius, a quibus per potentias magicas deciperentur, quaerentes mediatorem, per quem purgarentur, et non erat. Diabolus enim erat transfigurans se in angelum lucis²⁰⁰.

Estos seres, a su juicio, compartían con los hombres el pecado y, precisamente, el principal pecado del que emanaban todos los demás era el de la soberbia²⁰¹. Los *daemones* carecían de un revestimiento mortal y, por ello, pretendían que su naturaleza fuese inmortal; así pues, compartían el pecado con los hombres y la apariencia con Dios²⁰², “pero como el salario del pecado es la muerte, tiene esto común con los hombres, por lo que de igual manera también será condenado a muerte²⁰³.” Es decir, en el juicio final, perderán su aspecto inmortal porque serán condenados a muerte; debemos colegir de ello cierta ambigüedad desde la perspectiva del credo agustiniano, ya que, si han de ser condenados a muerte, sus penas no podrán ser eternas.

La experiencia retórica de San Agustín le ayudaba a ser siempre metódico y ordenado. En su exposición acerca de los seres vivos, entraba de la mano de Apuleyo y de los platónicos, como Dante lo había de hacer en el infierno asido a la de Virgilio. Pensaba en la existencia de una estructura tripartita de seres vivos dotados de alma racional e incluía en ella a los *daemones*: 1. Los dioses: ocupan la parte más alta del mundo, es decir, el cielo. 2. Los *daemones*, que, al habitar en el aire, se sitúan en un lugar

²⁰⁰ Conf. 10, 42, 67: “Muchos, pretendiendo volver a ti y no valiéndose por sus propios medios, tal como he oído, pretendieron esto y cayeron en el deseo de las visiones curiosas y fueron retenidos en un mundo de ilusión. En efecto, desesperados, te buscaban con el fasto de la ciencia, irguiendo más que golpeando sus pechos, y atrajeron hacia sí, por la semejanza de su corazón, conspiradoras y aliadas de su soberbia, las potestades de este aire, por quienes serían atrapados a través de sus poderes mágicos, en su búsqueda de un mediador, por cuya intervención fuesen purgados; pero no era tal. En efecto, era el diablo transformado en ángel de luz.”

²⁰¹ No debemos obviar la importancia que tenía en San Agustín la causa de la expulsión del paraíso de los padres de la humanidad, pues fue un punto de controversia con otras corrientes cismáticas, especialmente con los pelagianos; lo consideraba un acto de soberbia que había contaminado a la humanidad.

²⁰² Esta dicotomía de los *daemones* nos evoca las palabras de Salustio describiendo la configuración del ser humano: comparte el espíritu con los dioses y el cuerpo con los animales.

²⁰³ *Ib.*

intermedio entre los dioses y los hombres, y en consecuencia su naturaleza era etérea y contenía características de ambos mundos²⁰⁴. 3. El último lugar y más bajo de los tres es la tierra, donde moran los hombres. Esta división tripartita del universo no es totalmente original de San Agustín, puesto que la hallamos en Platón²⁰⁵ y también en Apuleyo²⁰⁶. Así pues, la topografía de los seres racionales se distribuía de acuerdo con la dignidad de su naturaleza, de manera que el reparto de los elementos se correspondía, por tanto, con la excelencia de sus méritos²⁰⁷.

Apuleyo²⁰⁸ aludía a una división de la naturaleza en cuatro partes, a saber: tierra, agua, fuego y éter (como suprema manifestación del fuego); este último se confunde en el espacio aéreo; ubicaba en los extremos el fuego más noble y la tierra, por lo que quedaban interpuestos el aire y el agua²⁰⁹. De aquí se deducía, a criterio de San Agustín, que no eran mejores aquellos que habitaban espacios superiores, puesto que dicha cualificación se aplicaba a los cuerpos en lugar de referirse a las almas, en tanto que “puede suceder que un alma superior habite en un cuerpo inferior y un alma inferior en un cuerpo superior²¹⁰.” Otra cuestión era si se podía hablar de cuerpos cuando nos referimos a los *daemones*. San Agustín aceptaba esta división de los elementos propuesta por Apuleyo, incluso distinguía entre el fuego terreno y el celeste²¹¹; sin embargo, situaba en preeminencia por encima de todos el alma inmortal²¹².

Puesto que los *daemones* comparten con los hombres sus pasiones, aquellos, según Apuleyo, “se irritan por las injurias, se aplacan con los presentes, se engríen con los honores y se complacen con los ritos de adoración, en cuyos errores se perturban²¹³.” Su relación con el mundo de la magia y la adivinación es de sometimiento, a ellos

²⁰⁴ Para la labor de intermediación de los *daemones*, véase *Conf.* 10, 42, 67; *cf. De civ.* 9, 23; 10, 26; 10, 29.

²⁰⁵ *Cf. Timeo* 39c.

²⁰⁶ *Cf. De deo Socr.* 1.

²⁰⁷ *Cf. De civ.* 8, 14.

²⁰⁸ *Cf. De deo Socr.* 8.

²⁰⁹ Existe cierta ambigüedad en los pensadores de época imperial e incluso entre los escritores cristianos, algunos hablan de cuatro elementos y otros, como Servio y Apuleyo, distinguen el aire del éter; el elemento del éter ocupa necesariamente un espacio aéreo, pero, a su vez, se le relaciona con el fuego, que sería distinto del que conocemos y que guarda en la mitología relación con los rayos de Júpiter, a quien, por cierto, le corresponde en exclusiva este espacio. *Cf. De nat. deor.* I 15, 39; II 26, 66; *Serv. Ad Aen.* 1, 47.

²¹⁰ *De civ.* 8, 15.

²¹¹ Esta distinción entre los dos tipos de fuego es frecuente en los escoliastas del s. IV, quienes hablan no de los tradicionales cuatro elementos, sino de cinco, siendo el “éter el quinto elemento, donde se encuentra supuestamente el fuego jupiterino (*cf. Serv. ad Aen.* I 47).

²¹² *Cf. De civ.* 22, 11, 2.

²¹³ *De deo Socr.* 13; trad. C. Macías, Madrid: Gredos 2011, p. 76.

pertenecen dichas atribuciones; en efecto, las adivinaciones de los augures, arúspices y adivinos de los sueños están sometidas a ellos, así como los prodigios de los magos; pero todos los ritos que se les practican a los falsos dioses surgieron por la ausencia de conocimiento del Dios único y verdadero. De esta forma los concreta Apuleyo: “En fin, para resumirlo todo en una definición, los démones por su género son seres vivos, racionales por su naturaleza, susceptibles de pasiones en su ánimo, aéreos de cuerpo, eternos en cuanto al tiempo²¹⁴.” Son cinco, pues, sus cualidades, de las que tres son comunes con los hombres, una con los dioses y la otra que les es propia en exclusiva. A juicio de San Agustín, sólo una de ellas podría envidiar el hombre, que es la inmortalidad; sin embargo, segrega los conceptos de inmortalidad y felicidad, puesto que rara vez se corresponden²¹⁵. Para ello, nos recuerda que sólo podría ser deseable la eternidad, hallándose las almas dotadas de virtud, sabiduría y felicidad, cualidades de las que carecen los *daemones*. El Antiguo Testamento le brindaba la transcripción de la realidad de los *daemones*, pues se afirmaba en esta Escritura que ‘los dioses de los gentiles son demonios’ (Ps 95,5); esta definición le permitía sacar brillo a su elocuencia con el siguiente juego de palabras: “Los demonios no son dioses, aunque los dioses de los gentiles sean demonios²¹⁶.” Carecía de relevancia su cualidad aérea del cuerpo por entender que el cuerpo era siempre inferior al alma. Con estos argumentos concluía que los *daemones* no eran en ningún aspecto superiores al hombre y que, por ello, no tenía ningún sentido su labor de intermediación entre dioses y hombres²¹⁷.

También admitía Apuleyo, como otros platónicos, la existencia de unos dioses intermedios entre los hombres y los dioses celestes; dichas divinidades intermedias actuaban, a su juicio, como vínculo entre unos y otros, a pesar de que él mismo se resistía a considerar que las imágenes de piedra estuviesen dotadas de espíritu. Al margen de la transmisión de Platón, la figura de este ser no nos resulta ajena, pues, como atestigua San Agustín²¹⁸, ya el propio Homero²¹⁹ se refería a Júpiter como un *daemon*. De lo expresado por Apuleyo, concluía San Agustín que esos *daemones* estaban sometidos a las pasiones:

²¹⁴ *Ib.*

²¹⁵ “Mejor es una felicidad temporal que una inmortalidad desdichada.”

²¹⁶ *C. adv. leg. proph.* 2, 7, 29.

²¹⁷ *Cf. De civ.* 8, 16.

²¹⁸ *De civ.* 9, 1.

²¹⁹ *Il.* I 122.

*Subiecta est ergo mens daemonum passionibus libidinum, formidinum, irarum, atque huiusce modi ceteris*²²⁰.

Queda, pues, definido el comportamiento de los *daemones*, quienes comparten con los dioses superiores la inmortalidad y con los hombres “las pasiones del alma”²²¹. Esto dejaría la evidencia de por qué estos seres inmortales se recreaban y deleitaban con las ficciones poéticas y sus correspondientes puestas en escena²²². En relación con la explicación de los *daemones*, nos parece apropiada la recopilación esquemática que ofrece Teodoro C. Madrid, si bien, omite la referencia a Apuleyo, quizá oculto en su alusión a la demonología pagana:

Homero define demonio como la divinidad que influye en el mundo para bien o para mal, que sería el poder misterioso de la divinidad²²³ que manifiesta su superioridad ante los hombres; cuando es favorable y benévola, es el demonio como la providencia; cuando es funesta y maligna, es el demonio como hombre con poder sobrenatural. Para Hesíodo son seres intermediarios entre los dioses y los hombres, como los héroes de la edad de oro, que han llegado a ser los guardianes de los mortales, o también la personificación de las virtudes y cualidades morales, así como de las fuerzas cósmicas que influyen en la vida de los hombres. [...] En Platón tiene además un contenido de saber o ciencia del espíritu: ‘genios o *daímones*, a mi parecer, porque eran prudentes y sabios, como seres personales e intermediarios, portadores de plegarias y de dones’²²⁴. Para Plutarco, los *démenes* son servidores de los dioses, seres intermediarios entre los dioses y los hombres, pero que participan de la naturaleza divina y de la humana, y cumplen sus órdenes, premiando a los buenos y castigando a los malos²²⁵. [...] En el Antiguo Testamento hay distintos términos para designar a los demonios que reflejan la demonología oriental, así como el ambiente y terminología helenística, que aceptaba el sincretismo religioso como salida a tantos hechos e influencias misteriosas de la vida. La demonología judeocristiana nos habla de espíritus buenos que se hicieron malos por

²²⁰ *De civ.* 9, 6: Por consiguiente, la mente de los *daemones* está sometida a las pasiones de los deseos, de los temores, de las iras y de otras cosas de este jaez.”

²²¹ *Cf. De deo Socratis* 13.

²²² *Cf. Plat. Epinomis* 985-986; *Apul. De deo Socr.* 6. Apuleyo amplía la definición de estos *daemones*, convirtiéndolos en intermediarios entre los hombres y los dioses, dice así: *Hos Graeci nomine daemones nuncupant, inter terricolos caelicolasque vectores hinc petitiones inde suppetias ceu quidam utriusque interpretes et salutigeri* (“Los griegos se refieren a estos con el nombre de *daemones*, portadores, entre los habitantes de la tierra y del cielo, de las peticiones de aquí, de los recursos de allí, o ciertos intérpretes de una y otra cosa y salutíferos”).

²²³ Cercano, por tanto, a la Providencia.

²²⁴ *Cf. Critilo* 188a; en una lectura complementaria, Platón concede que los *daemones* son dioses (*Tim.* 40a).

²²⁵ *Cf. Enarr. in Ps.* 96, 12.

voluntad propia; la pagana habla de dioses o semidioses mitológicos que esconden en la mitología su origen, naturaleza y actividades para deshumanizar psicológica y moralmente la responsabilidad del hombre. Lactancio distingue dos clases de demonios como espíritus tenues e incomprensibles: los del cielo, que son todos malos; y los de la tierra, que son los dioses del paganismo... Sus oráculos son siempre ambiguos y se les invoca por medio de la magia, la astrología, las suertes y los ídolos. San Agustín los considera ángeles prevaricadores caídos por culpa propia. Estas afirmaciones se apoyan en la Sagrada Escritura como revelación divina y en su propia experiencia y en sus lecturas sobre la sociedad y tradición cultural de su tiempo²²⁶.

Nos resta mencionar el origen, la caída y la topología de estos seres. Sobre el origen de los *daemones*, San Agustín no ocultaba su incapacidad para determinar cuándo ocurrió, pero, paralelamente, afirmaba que ya estaban presentes en el principio de la historia de la humanidad ejerciendo contra ella una actividad maliciosa²²⁷. Según él (y siguiendo la estela de Platón y Apuleyo), los *daemones* eran seres intermedios entre Dios y los hombres, por ello eran puros por naturaleza, mas cuando se manifestaban a los hombres, lo hacían de forma sutil, pero corpórea; si eran buenos, recibían el nombre de ángeles²²⁸; en caso contrario, eran denominados *daemones*. De tal suerte, estos *daemones* poseían la capacidad de imitar a los ángeles produciendo maravillas semejantes, pero sólo en apariencia²²⁹. Entre los paganos, el espíritu bueno recibía el nombre de Genio y consideraban *eudaemon* a aquel que era feliz, es decir, todo aquel que era receptor de la protección de un *daemon* bueno²³⁰. Porfirio confirmaba la existencia de ángeles con capacidad para anunciar a los teúrgos las cuestiones divinas. Contra esta tesis del neoplatónico, San Agustín observaba una enérgica oposición y lo acusaba de ignorar la diferencia existente entre ángeles y *daemones*²³¹; los ángeles no ocupaban un lugar intermedio entre los desdichados mortales y los felices mortales, ya

²²⁶ *De div. daem.*, O.C. XL, BAC 551, p.304s.

²²⁷ *De civ.* 11, 11.

²²⁸ *De Trin.* 2, 7, 13. Naturaleza de los ángeles: "Debemos examinar en segundo término si la criatura en la cual Dios consideró oportuno revelarse entonces a los ojos de los mortales fue a solo este efecto formada, o si los ángeles, ya existentes, eran enviados para hablar en nombre de Dios, asumiendo alguna especie corpórea de alguna criatura visible, conforme a la naturaleza de su ministerio, o transformaban su cuerpo, al que no obedecen, sino que gobiernan, bajo apariencias adaptadas a sus operaciones, y en ellas lo convertían gracias al poder otorgado por el Creador".

²²⁹ *Cf. Epist.* 102, 18.

²³⁰ *Cf. De deo Socr.* 15.

²³¹ *Cf. De civ.* 9, 23; 10, 26; 10, 29; *Conf.* 10, 42, 67; "Piensas que es muy difícil que el hombre se convierta en ángel." (*Serm.* 77 B, 7).

que gozaban de la felicidad y eran inmortales; por el contrario, los *daemones* eran inmortales como los ángeles, pero compartían la infelicidad con los hombres.

Según reza el Nuevo Testamento²³², los ángeles que se alzaron contra Dios [como una teomaquía] se hallaban encerrados en la oscuridad del aire y habrían de padecer su castigo en las cárceles del infierno, en un lugar totalmente opuesto y dispar al cielo superior, que acogía a los ángeles santos²³³.

¿Qué lugar ocupaban entre los elementos? *Rectores mundi diabolus et angeli eius in caelestibus quibusnam habitant*²³⁴. El espacio en el que San Agustín ubicaba a los *daemones* eran las tinieblas, y los consideraba bestias nocturnas. Eran los ángeles caídos y habitaban en los cielos, “no donde brillan las estrellas debidamente ordenadas y comparten su morada con los ángeles santos, sino en un caliginoso habitáculo de esta capa inferior del aire, donde se aglomera la niebla²³⁵.” San Agustín denuncia que su objetivo es apartar al hombre de Dios, y pretenden llevarlo a término, entre otros ardides, inculcándoles la idolatría pagana. Para describir el hábitat de estos espíritus, se amparaba en las palabras del apóstol Pablo (Eph 6,12): “gobernantes del mundo de las tinieblas... espíritus malvados de los aires”.

Los *daemones* están jerarquizados, pero disfrutaban de cierta autonomía y poder, incluso, en ocasiones, tienen la facultad de obrar prodigios: “La ley divina concede a menudo que, a quienes se les han sometido según sus méritos, según aquel acuerdo privado, destaquen algo en estos asuntos de mostrar prodigios, en los que son superiores, aun en un grado ínfimo, pero muy ordenado de las potestades²³⁶.” San Agustín no admitía la existencia de los dioses: los hombres habían creado unos ídolos de piedra con cuya imagen y aparentes poderes se habían convertido en morada de esos falsos dioses, consiguiendo así pervertir las mentes supersticiosas. Los signos paganos no se observaban por su valor adquirido, sino que conseguían su relevancia a la fuerza, gracias a que habían sido transformados en símbolos y, en consecuencia, se observaban sus preceptos:

²³² 2Ptr 2,4: “Dios no perdonó a los ángeles que pecaron, sino que los recluyó en las cárceles caliginosas del infierno y los entregó a ser guardados para castigarlos en el juicio.”

²³³ Cf. *Quaest. in Hept.* 4, 20 (Núm 16,33).

²³⁴ Cf. *Serm.* 222: “Los rectores del mundo, el diablo y sus ángeles, habitan en algún lugar de los espacios celestes”; *Enarr. in Ps.* 148, 9; *De agon. christ.* 3, 3; *Enchir.* 9, 8; *De civ.* 8, 15, 1-2.

²³⁵ *Serm.* 222; cf. *Enarr. in Ps.* 95, 5: *Quoniam omnes dii gentium daemonia*; *Epist.* 102, 18 (*Quaest. adv. paganos*).

²³⁶ *Div. quaest.* 79, 1.

*nec ideo consenserunt in eas homines, quia iam valebant ad significationem, sed ideo valent quia consenserunt in eas sic etiam illa signa, quibus perniciose daemonum societas comparatur, pro cuiusque observationibus valent*²³⁷.

La velocidad en sus movimientos les aportaba el conocimiento necesario para poder predecir; esto lo hacían a través de los adivinos o de los astrólogos, personajes mediante los cuales manifestaban a menudo sus poderes. San Agustín les atribuye, como hiciera Tertuliano, la capacidad de predecir los sucesos de los que ellos mismos van a ser protagonistas gracias a su velocidad; asimismo les confiere el poder para transmitir enfermedades o transformar en insalubre el aire que se respira²³⁸:

*Quaestio est illos ea plerumque praenuntiare quae ipsi facturi sunt. Accipiunt enim saepe potestatem et morbos immittere, et ipsum aerem vitiando morbidum reddere... Suadent autem miris et invisibilibus modis, per illam subtilitatem suorum corporum corpora hominum non sentientium penetrando, seseque cogitationibus eorum per quaedam imaginaria visa miscendo, sive vigilantium sive dormientium*²³⁹. *Aliquando autem non quae ipsi faciunt, sed quae naturalibus signis futura praenoscent, quae signa in hominum sensus venire non possunt, ante praedicunt. Neque enim quia praevidet medicus quod non praevidet eius artis ignarus, ideo iam divinus habendus est*²⁴⁰.

El hombre mundano no amaba a los dioses, sino a las cosas que representaban y creía firmemente que eran los *daemones* o los dioses quienes otorgaban esos bienes

²³⁷ *De doctr.* 2, 24, 37: "Y no por esto los hombres se pusieron de acuerdo en ellas, porque ya tuvieran un valor de significado, sino que adquieren su valor porque acordaron añadirles aquellos signos con los que se compara aquella perniciosa sociedad de los *daemones*, adquieren su valor por las observaciones de cada uno."

²³⁸ Cf. Tert. *Apolog.* 22, 5: "Muchas veces se les permite a las potestades espirituales invisibles e imperceptibles que se manifiesten más por sus efectos que por sus acciones; por ejemplo, cuando yo no sé qué veneno de un soplo invisible destruye los frutos de los árboles, o de la tierra en su flor, los ataca de muerte en sus frutos, los hiere en su desarrollo, es decir, que el aire viciado propaga de un modo inexplicable los miasmas pestilentes." Cf. Min. Félix *Octavius* 27, 2; Lact. *Div. Inst.* 2, 16, 5.

²³⁹ Cf. Tert. *Apolog.* 22, 6; Lact. *Div. Inst.* 2, 16, 5.

²⁴⁰ *De div. daem.* 2, 5: "La cuestión es que predicen la mayor parte de las cosas que ellos mismos van a realizar. Pues a menudo reciben el poder para transmitir enfermedades o para volver el aire insalubre viciando el aire... pero lo consiguen por medios admirables e invisibles, gracias a aquella sutileza de sus cuerpos penetrando en los cuerpos de los hombres, que carecen de capacidad para sentirlo, y mezclándose en sus reflexiones por medio de ciertas visiones imaginarias, ya estén despiertos o dormidos. Es más, en ocasiones, predicen no lo que ellos mismos hacen, sino lo que conocen de antemano que va a ocurrir, por medio de señales de la naturaleza que los sentidos de los hombres son incapaces de percibir. Pues no vamos a considerar adivino al médico porque es capaz de ver lo que no puede un ignorante de su arte." Cf. Tert. *Apolog.* 22, 10: "habitan el aire, vecinos de los astros, y en contacto con las nubes, los *daemones* pueden conocer los fenómenos que se preparan en el cielo y predecir, por ejemplo, la lluvia que ellos ya están sintiendo" (Cf. *Retract.* 2, 30; *C. acad.* 1, 6-7; 16, 21).

terrenos: “Dios es necesario para la vida eterna, para aquella espiritual; pero debemos adorar a tales potestades por esas realidades temporales²⁴¹.” En efecto, de igual manera que los gentiles invocaban a los *daemones* a fin de obtener bienes terrenos, los nuevos cristianos habían sustituido a los dioses primitivos por el nuevo Dios, pero mantenían el mismo comportamiento anterior a su conversión²⁴².

En resumen, sabemos que la teología o, más concretamente, la demonología de San Agustín no puede ser considerada íntegramente original, sino que en buena medida está tomada de ciertos autores que lo precedieron; en unas ocasiones fueron paganos como Platón o, de manera más amplia, Apuleyo, y, en otras, apologistas cristianos como Tertuliano o Lactancio. A partir de ellos, elabora su teoría y la administra diseminada en no pocas de sus obras²⁴³. El testimonio bíblico más antiguo sobre este asunto lo encontramos en los Salmos de David²⁴⁴. Amparándose en la autoridad de esas Escrituras, se preguntaba si los ángeles debían ser llamados dioses, algo que ni afirma ni niega: “E ignoro si en las Escrituras puede o no encontrarse con facilidad dónde se ha llamado con claridad ‘dioses’ a los ángeles²⁴⁵.” Como buen filólogo, no sólo nos deja ver su inquietud existencial, sino también su preocupación por la verdad de las Escrituras, pues sentía aversión a las malas traducciones que desvirtuaban, en más ocasiones de las deseables, el sentido de las letras sagradas. Acude a la fuente original en lengua hebrea, donde encuentra que en lugar de ‘demonios’ se dice ‘simulacros’, lo que acerca más la profecía a su pensamiento. No tenemos claro hasta qué punto tenía conocimiento de la lengua hebrea, probablemente tuviese nociones superficiales y se apoyase en un traductor versado en dicha lengua²⁴⁶; ello da testimonio del inconformismo del exégeta y de su alma investigadora. Habría que analizar si los *daemonia* (*sic*) de los Salmos son los mismos que los *daemones* de Apuleyo y San Agustín. El caso es que este último los considera ministros del diablo: “Si se puede decir dios de este mundo al diablo, no por esto el diablo es dios. Como tampoco los demonios son dioses, aunque los dioses de los gentiles sean los demonios.” En consecuencia, la palabra “dios” la reservaba para el

²⁴¹ *Enarr. in Ps.* 26, 19.

²⁴² *Enarr. in Ps.* 30, 4

²⁴³ Principalmente *De civ.*, *De div. daem.* y la *Ep.* 102 titulada *Quaestiones adversus paganos*, pero también *Conf.*, *Enarr. in Ps.*, *De doct.*, *C. advers. leg. proph.*, *De Trin.*, *Quaest. in Hept.*, *De agon. christ.*, *Enchir.*, *Div. quaest.*, *C. Acad.*, *De haer.*, *Retract.*

²⁴⁴ *Ps* 95,5; cf. *Enarr. in Ps.* 135, 3.

²⁴⁵ *Enarr. in Ps.* 135, 3.

²⁴⁶ Su fuente solía ser San Jerónimo, autor versado en la llamada bíblica trilingüe y autor de la *Vulgata*.

Único; ahora bien, admitía la denominación de “dioses” para los de los gentiles, aunque negaba que su sustancia fuera la propia de un dios.

1.2.4 Revelaciones de Trismegisto.

Gracias a la transmisión que hace San Agustín de las revelaciones expresadas por Trismegisto²⁴⁷ en sus conversaciones con Asclepio²⁴⁸ (descendientes ambos de dioses), sabemos que el primero sugería la existencia de un dios supremo, creador de los dioses celestes, y de unos dioses que eran obra de los pueblos. Tanto el dios supremo como los hombres habrían creado a los dioses a su propia imagen. Así pues, los hombres serían artífices de unos ídolos de piedra con apariencia inerte, pero dentro de ellos habitarían unos espíritus con capacidad de obrar el mal o de conceder deseos a quienes les tributasen ritos de adoración, reconociéndolos como dioses verdaderos²⁴⁹. San Agustín comparte, como se ha visto *supra*, este planteamiento de la creación de los ídolos por los hombres; la diferencia reside en que él les asigna el nombre de *daemones* y les atribuye la capacidad de inducir al hombre a la creación de tales simulacros. Por consiguiente, si seguimos el criterio de este Trismegisto, el hombre debía ser el constructor de un hábitat o elemento visible que le sirviese de cuerpo a dicho espíritu para que pudiese materializarse en él; ahora bien, añadía un vaticinio -que es el que podría haber impulsado a Varrón a la escritura de *Antiquitates* -: en un futuro, este tipo de religión sería abandonada por los hombres.

En la siguiente secuencia del diálogo mencionado, recogemos una selección de lo que nos ha parecido más relevante en atención al tema que nos ocupa:

²⁴⁷ *De civ.* 8, 23. De origen egipcio, su nombre se utiliza como uno de los apodos asignados a Hermes; en Egipto se corresponde con *Thoth* -el grandísimo-; autor de los “escritos herméticos”, tratados filosófico-religiosos y también de obras de carácter mágico y alquimista; se le considera, junto con Orfeo y Tages, miembro de la literatura órfica; de época indeterminada y autores pseudoepígrafos, cabalga este personaje, como los anteriores, entre el mito y la realidad. Esta literatura preconizaba el ideal de pureza y mostraba tintes teogónicos, cosmogónicos y antropogónicos. San Agustín alude a él (*cf. Epist.* 234) en un intento de alcanzar un punto de encuentro con el cristianismo. Un intento de cristianización de este *Corpus Hermeticum* lo encontramos ya en Lactancio (*Div. Inst.* 1-7). Para todo lo relacionado con las religiones herméticas, seguimos la bibliografía que nos sugiere V. Capánaga: A. J. FESTUGIÈRE *La revelation d’Hermes Trismegisto*, 2 vols., Paris 1949.

²⁴⁸ El fragmento de que nos habla San Agustín procede del *Asclepio* de Mercurio, que también figura bajo el título *De la voluntad divina*, traducido al latín por Apuleyo (*cf. Rafael de Floranes, Glosas*; ed. crítica y estudio de J. García López, Salamanca: Ed. Universidad de Salamanca 1991, p.137).

²⁴⁹ *Vid.* SNOW-SMITH, Joanne, “San Agustín y Hermes Trismegisto sobre el culto a los demonios: la condena de las estatuas aisladas”, trad. E. Eguiarte, en *Augustinus* vol. 52, 204-207 (2007) 217-223.

“Dominus”, inquit, “et Pater, vel quod est summum, Deus, ut effector est deorum caelestium, ita homo fictor est deorum qui in templis sunt humana proximitate contenti.”²⁵⁰ [...] “Ita humanitas, inquit, semper memor naturae et originis suae in illa divinitatis imitatione perseverat; ut sicuti Pater ac Dominus, ut sui similes essent, deos fecit aeternos, ita humanitas deos suos ex sui vultus similitudine figuraret.” [...] Statuas animatas sensu et spiritu plenas, tantaque facientes et talia; statuas futurorum praescias, eaque sorte, vate, somniis, multisque aliis rebus praedicentes; imbecilitates hominibus facientes, easque curantes, tristitiam laetitiamque pro meritis²⁵¹.”

De esta secuencia dividida en tres partes, podemos extraer otras tantas ideas, a saber: primero, la diferencia entre los dioses verdaderos creados por Dios y los dioses-estatuas figurados por los hombres; mientras los primeros moran en el espacio celeste, los otros viven en la tierra en estatuas de piedra construidas por el hombre como residencias de los espíritus; a continuación, nos advierte de que el hombre es imitador de la divinidad por naturaleza y, en consecuencia, crea unos dioses a semejanza de sí mismo; en cambio, Dios había creado a los dioses con sus propias características; en tercer lugar, nos advierte Trismegisto de la esencia de esos dioses falsos que, a pesar de ser imágenes de piedra, están dotadas de alma, así como de presciencia; y esta presciencia a su vez la transmiten a los hombres por medio de sueños y adivinos (esta cuestión le sirve a San Agustín para enlazar el diálogo de Trismegisto con la leyenda de Tito Latinio). Al prestar atención a tales afirmaciones, nos apartamos de la idea de la existencia de una divinidad protectora o no dañosa para el ser humano y hemos vuelto a penetrar en la superstición, dando veracidad a los sueños o a la charlatanería del arúspice. Ante tal evidencia, San Agustín recurre a algunos padres de la Iglesia contemporáneos para glosar tales afirmaciones del nieto de Hermes; a la adivinación

²⁵⁰ Nótese en ese paralelismo cómo opone el cielo y la tierra en relación con Dios y con los hombres; elige intencionadamente, mediante un juego de palabras, los adjetivos *effector* y *fictor*; mientras que el primero es autor, el segundo no es más que un simulador; por último, enfrenta las residencias respectivas: la de Dios es el cielo, mientras que las de los dioses creados por los hombres son los templos, por tanto, la tierra.

²⁵¹ *De civ.* 8, 23, 1: “Así como el Señor, dice, y Padre, o lo que es el ser supremo, Dios, es creador de los dioses celestes, el hombre es autor de los dioses que están en los templos, satisfechos de la proximidad con el ser humano. [...] La humanidad, dice, evocando siempre su naturaleza y origen, persevera en la imitación de la divinidad de tal manera que, así como el Padre y Señor hizo dioses eternos a su semejanza, la humanidad moldeó a los dioses a imitación de su rostro. [...] Estatuas animadas llenas de sentido y espíritu, que hacen tan grandes y sorprendentes cosas; estatuas con presciencia del futuro y que lo predicen mediante adivinos, sueños y muchos otros medios; que provocan enfermedades a los hombres y las curan, que provocan tristeza o alegría según los merecimientos.”

pagana responde con un aserto cristiano: *Si faciet homo deos, et ecce ipsi non sunt dei*²⁵² (Ier 16,20).

San Agustín no rechaza de forma absoluta la existencia de los dioses, ni de los intermediarios o *daemones*, tampoco le preocupa cuál haya de ser el espacio que puedan ocupar en el mundo tanto los unos como los otros; ahora bien, les dota de una significación distinta a cada uno de ellos y percibe de forma diferente cuál es su forma de relacionarse con los hombres.

*Nulla modo igitur per daemonum quasi medietatem ambiendum est ad benevolentiam seu beneficentiam deorum, vel potius honorum Angelorum; sed per bonae voluntatis similitudinem*²⁵³.

Sí, San Agustín admitía la realidad de los dioses buenos, aunque rechazaba su entidad como dioses, en tanto que los denominaba “ángeles buenos”. Desestimaba, en cambio, la condición de intermediarios con los hombres; esa misión se habría de conseguir a través del libre albedrío, ya que la comunicación con los buenos se establecía, según el doctor de Hipona, por medio de la buena voluntad, cualidad en la que los hombres coinciden con ellos. No estamos, pues, separados de estos “dioses” por el espacio en que reside cada uno, es decir, por los elementos que ocupan, sino que nos aproximamos a ellos por los méritos -no honores- adquiridos en vida; por consiguiente, rechazaba la posibilidad de que se los pudiera percibir a través de los sentidos y recurría a tal efecto al comportamiento del individuo, esto es, al plano moral como método de contacto con ellos.

La conclusión del juicio crítico que San Agustín establece sobre la teología natural es de carácter evemerista, al igual que ocurriera con los otros tipos de teología mencionados anteriormente, en especial en lo concerniente a lo transmitido por Apuleyo y Trismegisto: la religión pagana se reduce a un culto de los muertos. Esta afirmación no se restringe necesariamente al culto reconocido de los espíritus de sus antepasados difuntos, convertidos en dioses Manes, sino que se extiende a la totalidad de sus dioses, fabricados por los propios hombres a partir de personas desaparecidas, cuyos méritos en vida les hubiesen hecho acreedores a tales honores divinos. Sin

²⁵² “Si el hombre crea a los dioses, es evidente que no son dioses.”

²⁵³ *De civ.* 8, 25: “Así pues, de ningún modo se ha de acudir por intermediación de los démones a la benevolencia o al beneficio de los dioses, o mejor, de los honores de los Ángeles, sino más bien a través de la búsqueda de la buena voluntad”.

embargo, San Agustín nos deja alguna duda: *vix inveniri deos*; ¿cuáles son, entonces, esos dioses no procedentes de hombres que se encuentran con dificultad?:

*Resque oculos suos ferientes nolunt videre, ut non attendant in omnibus litteris Paganorum aut non inveniri, aut vix inveniri deos, qui non homines fuerint, mortuisque divini honores delati sunt*²⁵⁴.

Los fragmentos de Trismegisto que San Agustín nos transmite de forma literal evidencian su propio razonamiento y conclusiones: el autor de los diálogos se considera a sí mismo descendiente del dios del comercio y señala a Asclepio, su interlocutor, como nieto del dios de la medicina:

*“Avus enim tuus, o Asclepi, medicinae primus inventor, cui templum consecratum est in monte Lybiae circa litus Crocodilorum, in quo eius iacet mundanus homo, id est corpus: reliquus enim, vel potius totus, si est homo totus in sensu vitae, melior remeavit in caelum, omnia etiam nunc hominibus adiumenta praestans infirmis numine nunc suo, quae ante solebat medicinae arte praebere.” [...] “Hermes, inquit, cuius avitum mihi nomen est, nonne in sibi cognomine patria*²⁵⁵ *consistens, omnes mortales undique venientes adiuvat atque conservat?”*²⁵⁶

El razonamiento de Trismegisto es similar al de Evémero; ambos hacen referencia a los lugares donde habitaron quienes más adelante habían de ser divinizados por sus compatriotas; la misma fe que Evémero dio acerca de los dioses romanos Jano, Saturno y Júpiter, la exponía Trismegisto con sus dioses locales Hermes y Asclepio; ahora bien, las intenciones de ambos eran divergentes: mientras el primero pretendía denostarlos, el segundo aportaba una justificación a su origen. Es más,

²⁵⁴ *De civ.* 8, 26, 1: “Y se niegan a ver las cosas que hieren sus propios ojos, para no reconocer que en toda la literatura pagana o no se encuentran o se encuentran con dificultad dioses que no hayan sido hombres, a cuya muerte se les tributaron honores divinos.”

²⁵⁵ Hermópolis: se trata de la actual el-Ashmunein; era la ciudad del dios de la sabiduría y patrón de los escribas, *Thot*, identificado por los griegos con el dios Hermes, como hemos indicado arriba.

²⁵⁶ *De civ.* 8, 26, 2: “Pues tu abuelo, oh Asclepio, fue el inventor de la medicina, al que le fue consagrado un templo en el monte de Libia, cerca de la Costa de los Cocodrilos, donde yace su hombre mundano, es decir, su cuerpo: pues el resto, o mejor, todo, si el hombre completo se halla en el sentido de la vida, regresó mejor al cielo, ofreciendo ahora con su numen a los hombres toda su ayuda, que antes solía brindar mediante el arte de la medicina.” [...] “Hermes”, añade, “cuyo nombre llevo como nieto, ¿acaso, morando en la patria de su nombre, no ayuda y protege a todos los mortales que acudan a él sea cual fuere su procedencia?” Era, pues, frecuente, si observamos estas últimas palabras, la peregrinación a la ciudad de Hermópolis, residencia terrena de Hermes, para solicitar los favores del dios.

Trismegisto no sólo asumía la divinización de sus antepasados como un suceso acaecido verazmente, sino que además prestaba evidencia de sus conductas, como vemos que hace en la siguiente secuencia con la diosa Isis, favorita de Apuleyo:

“Terrenis etenim diis atque mundanis facile est irasci, utpote qui sint ab hominibus ex utraque natura facti atque compositi”. [...] “Unde contigit, inquit, ab Aegyptiis haec sancta animalia nuncupari, colique per singulas civitates eorum animas, quorum sunt consecratae viventes, ita ut eorum legibus incolantur, et eorum nominibus nuncupentur”²⁵⁷.”

En el primer fragmento de esta secuencia, Trismegisto confirma la naturaleza de los dioses terrenos: se asemejan a los hombres en su composición dual, pues constan de un alma, que es el *daemon*, y un cuerpo, que es la imagen tallada, así como también en sus defectos, en esta ocasión la ira, fruto de las pasiones del género humano. En el segundo texto, al margen de la animalización de los dioses propia de la religión egipcia, deberemos colegir que lo que se diviniza es el alma y que esta deificación tiene lugar en la propia vida, a diferencia de los ejemplos de la mitología clásica, en los que la divinización solía suceder *post mortem* o bien por rapto o desaparición.

Los dioses orientales, cuyo culto ya se había introducido antaño en Roma con gran aceptación, no menos que los romanos eran blancos de la crítica agustiniana, si bien, sólo atraían su interés aquellos que, como Isis, habían sido objeto de adoración en Roma. Coincidimos en esta afirmación con Cameron²⁵⁸, quien opina que a San Agustín sólo le interesaban los dioses del mundo romano y no los orientales o los extranjeros. El Padre de la Iglesia rechazaba la divinidad de Isis y Osiris y los hacía retornar a su origen humano, eso sí, a un origen regio:

Nam de Iside uxore Osiris, Aegyptia dea, et de parentibus eorum, qui omnes reges fuisse scribuntur... quae et quanta mala, non a poetis, sed mysticis eorum litteris memoriae mandata sint... legant qui volunt vel possunt, et recolant qui legerunt;

²⁵⁷ *De civ.* 8, 26, 3: “En efecto, es fácil la ira en los dioses terrenos y mundanos, puesto que han sido creados y conformados por los hombres de una y otra naturaleza.” [...] “De donde”, prosigue, “sucede que son llamados animales santos por los egipcios y son adoradas en cada una de las ciudades las almas de los que fueron consagrados en vida, de manera que viven según sus leyes y toman de ellos sus nombres.”

²⁵⁸ *Op. cit.*, p.793.

*et videant quibus hominibus mortuis, vel de quibus eorum factis tamquam diis sacra fuerint instituta*²⁵⁹.

En esta ocasión, a diferencia de anteriores muestras de racionalismo, San Agustín exculpa a los poetas y hace recaer la responsabilidad de la divinización de esos hombres en los místicos, a quienes señala como artífices de la propagación de la religión pagana en las naciones; esto supone un giro en la opinión del santo, pues anteriormente distribuía las causas de los orígenes del mito en ambos, sin saber muy bien cuál de ellos era la razón primera que contaminaba a la otra.

En la pugna mantenida entre los tres tipos de teología, los filósofos buscaban a quién culpabilizar del desprestigio de los dioses en tanto se les atribuían distintos crímenes, así como otras conductas antinaturales, como el hecho de estar sometidos a las pasiones; en esa búsqueda encontraban a los poetas como responsables directos, ya que desde su libertad creativa habían sido capaces de relacionar a los dioses con la fabulación. Y así lo describe Apuleyo: “Esta es la ficción de los poetas: hacer dioses del número de tales *daemones* e imponerles los nombres de estos dioses y distribuirles a su voluntad amigos o enemigos entre los hombres, y esto valiéndose de la impunidad que les otorga la ficción del verso²⁶⁰.” Si prestamos veracidad a las palabras del neoplatónico, los dioses conocidos, su aspecto, sus atributos, sus poderes no serían sino el producto de la imaginación de los poetas y, por consiguiente, carecería de sentido la teología civil, ya que se basa esta, a juicio de Varrón, en el conocimiento que habría sido transmitido por los poetas; los pueblos, a partir de dicha transmisión, se habrían limitado a legislar y a establecer los ritos apropiados para cada uno de ellos. Ante tal tesitura, nos vemos abocados a preguntarnos cuál habría de ser la relación del hombre con estos dioses y, por consiguiente, qué necesidad tendría de ellos el hombre antiguo. Ignoramos quiénes eran tales dioses, cuáles sus nombres y qué poderes abarcaba cada uno de ellos. Acaso estaríamos cercanos a esas tesis epicureístas que nos hablaban de la existencia de los dioses, pero unos dioses absolutamente ajenos a los acontecimientos humanos. Kahlos²⁶¹ señala a los apologistas cristianos por presentar las narraciones de los dioses sirviéndose de la expresión “ficciones poéticas” (*figmenta poetica*), pero

²⁵⁹ *De civ.* 8, 27, 2: “Pues sobre Isis la esposa de Osiris, la diosa egipcia, y sobre sus padres, de quienes se escribe que fueron todos reyes, lean quienes quieran o puedan cuáles y cuántas cosas malvadas fueron legadas a la literatura no por los poetas, sino por sus sacerdotes, y recuérdelo quienes lo leyeron; y contemplen a qué hombres muertos o por qué hechos suyos fueron erigidos ritos sagrados como si se tratara de dioses.”

²⁶⁰ *De deo Socr.* 12, 146; cf. *De civ.* 9, 7.

²⁶¹ En *Debate...* (2007) 162.

acabamos de comprobar cómo Apuleyo afirma lo mismo y es un autor clásico; Servio, que no es un autor cristiano, se sirve del mismo método para racionalizar el mito y utiliza habitualmente la siguiente fórmula: *re vera / fingitur*.

1.3 Etiología del mito.

Dentro de su labor apologética, San Agustín considera imprescindible profundizar en la historia y encontrar en ella las huellas que le permitan encontrar la causa primera a partir de la cual se desarrolló la mitología y, con ella, la religión de los gentiles. Dos obras son fundamentalmente las que maneja como fuente de datos: una es la *Chronica* de Eusebio²⁶² y otra, la obra perdida de Varrón *De gente populi Romani*. No es casual el recorrido que sigue, puesto que es la historia y no el mito propiamente dicho la que le ha de facilitar la respuesta en esa pugna que mantiene el racionalismo frente a la fábula. En este mismo marco es donde se descubre el papel de San Agustín como historiador, pero no hará solo su recorrido, pues buscará la compañía del Antiguo Testamento con una intencionalidad evidente: desenmascarar el mito descubriendo su origen humano y, al mismo tiempo, dotar a las Sagradas Escrituras de un valor histórico capaz de abrir las puertas de su veracidad, oculta tras el velo de la alegoría.

Así pues, comienza su periplo por la historia en la antigua Asiria, centrándose en la mítica Babilonia -en la mente de San Agustín, símbolo de la decadencia y antítesis de su ciudad celeste-, y continúa con las civilizaciones egipcia, griega y romana. En este recorrido por la historia, irá desgranando personajes históricos que han encontrado un hueco en la fábula; una vez demostrado su origen desde una perspectiva evemerista, es precisamente en este punto donde San Agustín recurre a los otros métodos de racionalización del mito, ya se trate del alegórico -más apropiado en relación con el Antiguo Testamento-, ya del pseudo-racionalista o palefatista. Seguiremos la referencia

²⁶² Esta obra, escrita originalmente en griego, fue traducida al latín por San Jerónimo y aumentada con glosas, cuyo texto a buen seguro fue el que utilizó San Agustín (cf. Eusebio de Cesarea, *Chronicon: interpretatio Eusebii Caesariensis / edita per beatum Hieronymum et ipsius Prosperique additiones de temporibus* [Manuscrito s. XVI], Biblioteca Digital Hispánica, BNE).

de los orígenes de la mitología griega y romana, que son los apropiados para el objeto de este estudio.

1.3.1 Primitivos reyes argivos.

Transmite San Agustín que Telxión²⁶³, rey de los sicionios, ejerció el poder, al parecer, aportando tal felicidad entre sus súbditos que a su muerte fue honrado como dios. Aparece una vez más una huella de evemerismo en el amplio recorrido que ya llevamos. La importancia de este personaje en nuestro estudio radica, sin embargo, en la noticia que añade San Agustín acerca de él, pues lo juzga como el primer hombre que, venerado como un dios con sacrificios de adoración, se hizo acreedor a la institución de unos juegos en su honor.

El siguiente personaje de relevancia que cita en relación con los orígenes del mito es Foroneo²⁶⁴, uno de los fabulosos reyes argivos, a quien se consideraba inventor del fuego y creador de la vida en sociedad. Nos cuenta de él que, a la muerte de su hermano Fegoo, alzó un templo sobre su sepulcro y se inmolaron toros en su honor. Al parecer, alcanzó como méritos para ser incluido entre los dioses la piedad que había mostrado en vida y el haber enseñado a sus congéneres a llevar la cuenta del tiempo mediante la numeración de los meses y los años.

No juzgaba con dureza a los coetáneos que los convirtieron en dioses, por el simple hecho de que los consideraba gentes rudas para quienes cualquier aportación de renovación o mejora en sus sociedades suponía una causa de gran admiración.

²⁶³ Este Telxión fue hijo de Nino y Semíramis, de quien nos dice San Agustín que fue la fundadora de Babilonia y que murió asesinada por su hijo al haber pretendido aquella mantener unas relaciones incestuosas con él (cf. *De civ.* 18, 2, 3). A pesar de la imprecisión de los datos que se nos ofrecen acerca de los primitivos reyes asirios, no es poca la información transmitida sobre esta legendaria reina, a quien se atribuye, según algunos autores, no sólo la fundación de la ciudad, sino también la construcción de los jardines colgantes que incluye Herodoto entre las maravillas del mundo. Entre los autores cristianos y hebreos se asignaba la fundación de la ciudad a los descendientes de Noé, tras el diluvio, relegando a esta la construcción de sus murallas. Los versos de Ovidio (*Met.* IV 18) atestiguan este último dato:

*ubi dicitur altam
coctilibus muris cinxisse Semiramis urbem.*

²⁶⁴ *De civ.* 18, 3. Hijo del dios-río Ínaco y de la ninfa Melia según la mitología. Cf. Plat. *Tim.* 22a; Apolod. *Bibl.* II 1, 1; Hig. *Fab.* 143.

Si en los casos anteriores hallamos hechos de gran relevancia como la aparición del fuego o la datación, esos dioses-reyes quedaban olvidados en el tiempo con la entrada en escena de una de las más importantes divinidades de la antigüedad, al menos desde la perspectiva de la religión gentil y de los numerosos adeptos que se entregaron a su adoración, cuyo principal apologista entre los romanos lo encontramos en Apuleyo: hablamos de Ío, de la que distintas tradiciones diferían en relación con su ascendencia; unos la hacían proceder de Ínaco, otros de Iaso; en lo que sí había un punto de común acuerdo era en la atribución de un origen argivo a esta diosa. La relevancia de esa hermosa princesa no radicaba precisamente en su parentesco, sino en que había de convertirse en la gran diosa egipcia Isis, adorada primeramente en Egipto y tardíamente admitida en Roma con gran fervor. San Agustín inserta un breve relato acerca de ella:

*Nam et Io filia Inachi fuisse perhibetur, quae postea Isis appellata, ut magna dea culta est in Aegypto: quamvis alii scribant eam ex Aetiochia in Aegyptum venisse reginam; et quod late iusteque imperavit, eis que multa commoda et litteras instituerit, hunc honorem, ut capitali crimine reus fieret, si quis eam fuisse hominem diceret*²⁶⁵.

En su avance por la historia, San Agustín nos muestra el rastro humano que habían dejado los que eran venerados como dioses; así pues, respecto a los primeros personajes divinizados, simplemente se limitaba a resaltar su categoría social -eran reyes- y los beneficios que habían aportado a sus pueblos como causa primera de su ordenación divina. Sin embargo, en esta secuencia nos ha presentado unos datos nuevos e interesantes en su investigación: primero transmite el sentir de algunos acerca de una Isis en calidad de reina etíope llegada a Egipto, donde se le concedió la divinidad tanto por su longevo y justo gobierno como por la cultura y el bienestar que legó a sus súbditos; este dato nos aporta la humanidad de la diosa y la internacionalización del mito, cómo las fábulas regionales se van extendiendo por los distintos pueblos, los cuales acogen con vehemencia dichas fantasías. Lo más relevante, en cambio, es el segundo dato que proporciona en este fragmento: *ut capitali crimine reus fieret, si quis eam fuisse hominem diceret*. Evidencia aquí el sometimiento al pueblo del culto a Isis por

²⁶⁵ *Ib.*: “Pues Ío pasa por ser hija de Ínaco, que más adelante fue llamada Isis, fue adorada en Egipto como una gran diosa; aunque algunos escriben que vino de Etiopía como reina a Egipto; y, como fue reina largo tiempo y con justicia e instituyó muchas mejoras y las letras, se hizo acreedora a este honor: que si alguien revelara que había sido humana, se convirtiera en reo de pena capital.”

medio de la ley, que establece no sólo su adoración como diosa, sino la prohibición expresa, bajo pena capital, a quien ose denunciar su originaria naturaleza humana²⁶⁶. Observamos, por tanto, la intención del *rhetor* africano de mostrar la migración de las fábulas de unos pueblos a otros, una difusión que universaliza tanto el mito como los ritos religiosos aparejados a él: la diosa parte de Grecia, pasa a Etiopía y luego a Egipto, donde alcanzará rango divino adoptando la imagen de Isis.

Sin duda, los orígenes de los argivos estuvieron vinculados al mito, ya que también la tercera generación de sus reyes había adquirido el honor de ser incluida entre los dioses y, al igual que Ío, Apis viajó y terminó recibiendo adoración en Egipto. Este primitivo dios, caracterizado como el toro negro con un trígono albo en su frente²⁶⁷, del que nos transmiten diversas noticias Apolodoro, Pausanias o Higino²⁶⁸ en relación con su suerte y su ascendencia, fue identificado con otros dioses o, al menos, con sus nombres, como Dioniso, Júpiter, Amón, Pan y Plutón²⁶⁹, y deificado bajo el apodo de “Serapis”. San Agustín sigue con fidelidad el relato de Eusebio²⁷⁰, puesto que le atribuye una patria argiva, a diferencia de Pausanias que lo inscribe entre los sicionios. Su intención era demostrar la contaminación fabulosa que se expandía por los distintos pueblos; y acertaba en este sentido, pues era evidente el ánimo sincretista de las mitologías griega y egipcia, quizá con intención de aproximar políticamente a ambos pueblos²⁷¹, aunque acaso se mostrara poco convincente en los datos que aportaba, toda vez que ofrecía una explicación poco convincente acerca de la etimología de Serapis: precisamente tomó la explicación de Varrón, quien erróneamente relacionaba el nombre con el étimo griego *σορός*: “En efecto, porque el cofre en el que se deposita el cadáver, que todos llaman ya ‘sarcófago’, se dice *σορός* en griego, y allí habían comenzado a venerarlo sepultado antes de construir su templo; de soros y Apis, Sorapis, después, como suele ocurrir, mudada una letra, se le llamó Serapis. Y se acordó también acerca de él que quienquiera que se hubiese atrevido a decir que había sido un hombre,

²⁶⁶ Recuérdese el episodio de la carta apócrifa de Alejandro a su madre revelándole el origen mortal de los dioses y rogándole la destrucción de la carta y la omisión de la noticia a fin de preservar el orden social y religioso.

²⁶⁷ Herodoto habla de una mancha cuadrada (cf. *Hist.* III 38), Plinio le confiere aspecto de media luna (*Hist. Nat.* VIII 184), diosa a la que, según Amiano Marcelino (XXII 14, 7) estaba consagrado.

²⁶⁸ Apolod. *Bibl.* I 7, 6; II 1, 1; escol. a Apol. Rod. *Arg.* IV 263; Paus. II 5, 7. Cf. Arn. *Adv. Nat.* 36.

²⁶⁹ Diod. Sic. I 11, 1; 13, 2-4.

²⁷⁰ *Chron.* 31.

²⁷¹ Ya Varrón nos habla de la identificación de dioses romanos y egipcios, pues, tras señalar que los dioses principales son el Cielo y la Tierra -los asimila a Saturno y Ops-, afirma que estos mismos son Serapis e Isis en Egipto (cf. *Ling. Lat.* V 10 57).

sufriera la pena capital²⁷²." Se repite, por tanto, el sometimiento al pueblo del culto divino por medio de la ley, al igual que ocurriera con Isis.

San Agustín situaba el óbito de Apis en Egipto, aunque recalca que había fallecido no como rey de los egipcios, sino de los argivos, a cuya muerte lo sucedió en el trono Argos, el hijo engendrado por aquel en el vientre de Níobe²⁷³. Este héroe epónimo de la Argólida recibió en herencia como presente de su divino padre las tierras a las que donó su nombre. San Agustín nos regala la siguiente noticia sobre su reinado:

*Regnante Argo suis coepit uti frugibus Graecia, et habere segetes in agricultura, delatis aliunde seminibus. Argus quoque post obitum deus haberi coepit, templo et sacrificiis honoratus. Qui honor eo regnante ante illum delatus est homini privato et fulminato cuidam Homogyro, eo quod primus ad aratrum boves iunxerit*²⁷⁴.

Efectivamente, la tradición atribuye a este dios el haber extendido el cultivo en Grecia; San Agustín nos habla de que hizo esto con semillas importadas de otros lugares y, siguiendo el mismo discurso antes señalado, presenta la concesión de la divinidad a resultas de este mérito, acompañada de la correspondiente edificación de templos y establecimiento de sacrificios. Se puede observar en este relato cierto paralelismo con los comentarios de Evémero acerca de Saturno y su asentamiento en el reino de Jano; acaso todo ello podría guardar una estrecha relación con la enorme importancia de que gozó en la antigüedad la explotación agraria y con el descubrimiento de nuevos frutos

²⁷² *De civ.* 18, 5. La virtud sanadora de este dios motivó su asimilación a Esculapio, tal como atestigua Tácito al hablar de su origen (v. *Hist.* IV 84, 5). De nuevo se establece la ley que prohíbe revelar su origen humano.

²⁷³ Cf. *De civ.* 18, 6. La tradición presenta a Argos como hijo de Zeus y Níobe -así lo afirma, al menos, Apolodoro (*Bibl.* II 1)- y no de Apis, quien habría muerto sin herederos (v. Eus. *Chron.* 33). Evidentemente, en esta ocasión no le interesa a San Agustín la vertiente mítica, que desviaría al lector de la argumentación evemerista que le ofrece, por ello prefiere encontrar su ascendencia en el primitivo rey Apis. En su recorrido por los primeros reyes inmortalizados por el hombre, San Agustín sincroniza a estos con los de los asirios, con los principales personajes del pueblo hebreo y con los vecinos sicionios; en relación con el contemporáneo de Argos existe cierta controversia sobre su nombre, pues aparece mencionado por Pausanias (II 5, 7) como Pérato -hijo de Neptuno y Calquinia, hija de Leucipo- y por Eusebio como Herato (San Agustín recoge "Erato"). Los nombres Herato y Erato sólo aparecen atestiguados por Eusebio y San Agustín. Aunque el obispo de Hipona busca el sincronismo histórico de estos cuatro pueblos, nuestro interés se centra sólo en el aspecto mítico, por lo que, en principio, nos ceñimos sólo a la estirpe del Peloponeso, elegida por el exégeta para su indagación del origen del mito.

²⁷⁴ *Ib.*: "Siendo rey Argos, Grecia comenzó a disponer de sus frutos y a obtener mieses a partir del cultivo después de haber sembrado los campos con simientes de otros lugares. A su muerte, también Argos fue considerado un dios, y honrado con templo y sacrificios propios. Durante su reinado, antes que a él este honor le fue conferido a un tal Homogiro, hombre privado que murió víctima de un rayo, por haber sido el primero en uncir los bueyes al arado."

que permitirían a las incipientes sociedades constituirse de forma estable en una región concreta, abandonando la trashumancia a la que estaban acostumbrados.

A San Agustín le interesaba resaltar también el hecho de que no sólo los reyes eran beneficiarios de la divinidad por sus aportaciones, sino también los particulares y, por ello, introdujo de forma solapada el nombre de Homogiro²⁷⁵, *primus ad aratrum boves iunxerit*, primer hombre en uncir los bueyes al arado; este hecho y su muerte violenta al ser alcanzado por un rayo le permitieron ser honrado como dios.

1.3.2 Algunos grandes dioses.

En su trayecto racionalista, nuestro autor pretende mostrar la senda histórica que recorren los personajes de la Biblia paralelamente a la de los reyes de los pueblos paganos, de donde nace un mayor contraste al comprobarse cómo unos consiguen aportar consistencia a la historia mientras que los otros van forjando los personajes de la mitología. Así pues, San Agustín ubica cronológicamente a Prometeo en época de Moisés²⁷⁶, para cuya descripción, recupera la ironía al afirmar de él lo siguiente: “Cuentan que formó a los hombres a partir del barro, por eso se le considera el más sabio; y, sin embargo, no se cuenta quiénes fueron los sabios contemporáneos²⁷⁷.” Parece inevitable en este fragmento de San Agustín la inserción de correspondencias entre ciertos mitos y otras tantas historias recogidas en la Biblia; es el caso de este titán benefactor del género humano, a quien se vinculaba con la admonición que hizo a los hombres, concretamente a su hijo Deucalión, conminándolo a la construcción de una embarcación como refugio, a fin de precaverse del diluvio que pretendían enviar los dioses a la tierra para exterminio de la raza humana²⁷⁸. Podemos hallar otra coincidencia en su ascendiente Jápeto, cuyo nombre encuentra eco en el relato bíblico en la persona de Jafet²⁷⁹. Introduce San Agustín un nutrido grupo de personajes muy celebrados en la

²⁷⁵ Este pequeño dios local no aparece mencionado por una tradición anterior a San Agustín, por lo que podríamos hallarnos ante un hápax (cf. Roscher, p. 2700, 29).

²⁷⁶ Evitamos emitir juicios acerca de esta cronología, ya que existe no pequeña controversia en cuanto a las dataciones ofrecidas por San Agustín, en el conocimiento de que no pocos estudiosos han debatido acerca de este asunto que, por otra parte, escapa al interés de nuestra exposición.

²⁷⁷ *De civ.* 18, 8.

²⁷⁸ Cf. Eus. *Chron.* 35; *Diccionario del mundo clásico* II 1381; P. Grimal *Dicc. de mitología griega y romana*, Barcelona 1989, p. 455.

²⁷⁹ Cf. Gén. 10,2. Jafet fue hijo de Noé y padre, entre otros, de Magog, a cuya estirpe atribuye la tradición la aparición de las tribus escitas.

tradición de la fábula, ampliando el racionalismo de carácter evemerista con notas alegóricas capaces de justificar la notoriedad mítica alcanzada por ellos:

*Frater eius Atlans magnus fuisse astrologus dicitur; unde occasionem fabula inuenit, ut eum caelum portare confingeret; quamuis mons eius nomine nuncupetur, cuius altitudine potius caeli portatio in opinionem uulgi uenisse uideatur*²⁸⁰.

Nos transmite, pues, la fábula, pero la contrarresta con una explicación alegórica con intención de mostrar una vez más la estulticia de las gentes rudas, ávidas de narraciones extraordinarias y fáciles de convencer mediante relatos poéticos. Presenta al gigante²⁸¹ epónimo de la Atlántida como astrónomo; este hecho habría propiciado su relación con el castigo divino de soportar la bóveda celeste; del mismo modo, la elevada medida del monte que ostenta su nombre se habría prestado tanto a la justificación de esta fábula como a la procedencia del relato de su conversión en montaña, una vez contemplados los ojos de la Gorgona gravitante en el brazo de Perseo. Lo recurrente de esta explicación entre las especulaciones racionalistas de la época resta novedad a la glosa agustiniana; sin embargo, tal como hemos mencionado anteriormente, apoya su justificación de carácter evemerista en la alegoría -esto sí supone una novedad en la exposición de nuestro escritor- y se va a servir de ella para el deslucimiento de los siguientes personajes divinos.

Nos dice que fue precisamente en estos tiempos cuando comenzaron a surgir numerosas fábulas en Grecia; es decir, se ubica cronológicamente en los tiempos en que el pueblo hebreo huía de su opresor egipcio a través del mar Rojo. Así pues, explica que “hasta Cécrope²⁸², rey de los atenienses, en cuyo reinado recibió tal nombre la propia

²⁸⁰ *De civ.* 18, 8: “Se cuenta que su hermano Atlante fue un astrólogo, de donde la fábula encuentra la ocasión para fingir que soportaba el cielo; aunque también un monte lleva su nombre, por cuya altitud en la opinión del vulgo parece haberse entendido su soporte del cielo.” Cf. *Eus. Chron.* 33.

²⁸¹ La tradición nos menciona varios Atlantes, aunque los más recurrentes son el celebrado africano y otro de origen arcadio, más entroncado con la mitología, ya que aparece como padre de Maya y, en consecuencia, abuelo de Hermes, dioses a los que a continuación va a reducir San Agustín a miembros de la raza humana; el tercero en discordia es de origen itálico, padre de Electra y, por consiguiente, abuelo de Dárdano. Plinio (*Hist. Nat.* VII 203) atribuye al africano la iniciación de la astrología, así como la invención de la esfera astrológica (o. c. II 31). Cf. *Serv. Ad Aen.* 1, 741; 8, 134.

²⁸² Si seguimos a Pausanias (I 2, 6), Cécrope sucedió a Acteo, primer rey del Ática, de quien era yerno, cuyo origen egipcio refuerza la idea de las frecuentes relaciones políticas y probablemente comerciales entre los poderosos reinos griegos y Egipto. Atribuye el historiador griego un aspecto biforme a este egipcio, una de sus mitades sería de hombre, la otra, ya de bestia ya de mujer según unos u otros testimonios; es con el segundo aspecto con el que se habría erigido en precursor del matrimonio en el Ática, acabando con la promiscuidad generalizada y ofreciendo

ciudad y Dios condujo a su pueblo desde Egipto por medio de Moisés, se contaron en el número de los dioses algunos muertos por la ciega y vana costumbre y superstición de los griegos²⁸³.” Alude de esta manera a la pertinaz querencia helena de engrosar la inagotable relación de dioses que habrían de inspirar los versos de los poetas. No se trata de religión ni de mitología; la palabra más apropiada que encuentra San Agustín para definir tal enajenación es *superstitio*. Cameron²⁸⁴ comparte el sentido que le conferimos a esta palabra, pero más adelante nos esforzaremos por explicar su significado en el contexto de nuestro estudio, tras prestarnos a un pequeño debate con la opinión de Kahlos²⁸⁵, que la interpreta como antónimo de “religión”. Entre los muertos divinizados menciona San Agustín a la reina Melantomice, esposa de Criaso, de la que apenas tenemos referencias míticas más allá de las que nos propone nuestro exégeta; también cita a Forbas, hijo de ambos, a Jaso y a Esténelo²⁸⁶.

San Agustín deja crecer con vaguedad y muchas dudas las ramas de la genealogía de la Argólide; ahora bien, no encontramos tampoco consonancia entre los antiguos historiadores acerca de los primitivos soberanos de los reinos griegos. Dicho esto, escapa a la intención del Padre de la Iglesia el ajuste cabal de las fechas o de las sucesiones; dedica más bien su esfuerzo a demostrar el arraigo de la costumbre que habían establecido en la antigua Grecia de convertir los reyes fallecidos en dioses, ya fuese por amor de sus buenos actos, ya por causa de una ley consuetudinaria heredada por sus sucesores. Como hemos dicho, una vez revisados someramente estos reyes, cuyas acciones son irrelevantes para San Agustín, llegamos a uno de los grandes dioses, Mercurio, a quien cita con nombre romano y lo inscribe en la estirpe de Atlas, ya que lo presenta como nieto de este e hijo de Maya, de acuerdo con la genealogía racional, no con la fabulosa:

apellidos a los nacidos. Apolodoro, en cambio, afirma de este que fue el primer rey del Ática, en cuya presencia se dirimió el nombre de la ciudad y la protección divina (III 14), mito que nos transmite San Agustín a través de las palabras de Varrón (*De civ.* 18, 9; *cf. Chron.* 58).

²⁸³ *De civ.* 18, 8.

²⁸⁴ *Op. cit.*, p.9.

²⁸⁵ *Cf. op. cit.*, p.93.

²⁸⁶ San Agustín expresa con vaguedad los nombres de estos personajes histórico-míticos de la estirpe de Argos, del mismo modo que les confiere una importancia relativa, como se desprende de sus palabras al escribir el nombre de Esténelo: *Stheneleas, sive Stheneleus, sive Sthenelus, varie quippe in diversis auctoribus invenitur*. Por otra parte, esta frase descubre, no sabemos si con sinceridad o no, que consulta varias fuentes en la transcripción genealógica de la estirpe de Argos.

His temporibus etiam Mercurius fuisse perhibetur, nepos Atlantis ex Maia filia, quod uulgatiores etiam litterae personant. Multarum autem artium peritus claruit, quas et hominibus tradidit; quo merito eum post mortem deum esse uoluerunt siue etiam crediderunt. Posterior fuisse Hercules dicitur, ad ea tamen tempora pertinens Argiuorum; quamuis nonnulli eum Mercurio praeferant tempore, quos falli existimo. Sed quolibet tempore nati sint, constat inter historicos graues, qui haec antiqua litteris mandauerunt, ambos homines fuisse, et quod mortalibus ad istam uitam commodius ducendam beneficia multa contulerint, honores ab eis meruisse diuinos²⁸⁷.

Por mor de sus palabras, San Agustín también es consciente de que no cita una cronología exacta, pues habla de forma impersonal basándose en las opiniones más extendidas: *quod uulgatiores etiam litterae personant*. En cualquier caso, atribuye al Mercurio mortal, hijo de una Maya mortal, la virtud de abarcar numerosos conocimientos y la transmisión de dichos conocimientos a los hombres como florón para culminar su divinidad. Continúa el enfoque histórico del mito con intención de devaluar su interés; para San Agustín, todas las acciones recogidas en vida de los protagonistas son necesariamente mitificadas a su muerte y magnificadas a lo largo de las generaciones. Por ello, podemos concluir que son, en definitiva, el progreso de la sociedad y el desarrollo de las civilizaciones lo que propicia un clima favorable para inmortalizar los nombres de quienes, mediante el buen gobierno o la creatividad, contribuyeron a la germinación y modernización de los pueblos.

En cuanto a Hércules²⁸⁸, no se atreve a precisar (ni se preocupa por ello) el momento histórico en que floreció, si fue anterior a Mercurio, como algunos opinan, o

²⁸⁷ *Ib.*: “También se cree que en estos tiempos vivió Mercurio, nieto de Atlas por su hija Maya, según atestiguan escrituras muy difundidas. Brilló como experto en muchas artes, que a su vez transmitió a los hombres; por este mérito a su muerte consideraron que era un dios o así lo creyeron. Se dice que Hércules fue posterior, sin embargo fue contemporáneo de aquellos tiempos de los argivos; aunque algunos a los que considero errados lo sitúan en época anterior a Mercurio. Pero, sea cual sea el tiempo en que hubieran nacido, consta entre historiadores de peso que nos legaron estas cuestiones antiguas en sus textos que ambos eran hombres y, por haber otorgado a los hombres muchos beneficios que habían de hacerles la vida más cómoda, obtuvieron de estos honores divinos.” El relato de casi todos los personajes que va desgranando suele coincidir con esta conclusión.

²⁸⁸ Si Cicerón nos habla de cinco personalidades distintas de Mercurio (*De nat. deor.* III 22 56), igualmente hace referencia a seis Hércules (o. c. III 16, 42); si bien, se cuentan por decenas las identidades de este dios o semidiós, de quien, dadas las características del personaje, encontramos ecos en distintas partes del mundo; similares gestas fueron las de Teseo, aunque este último no alcanzó tanta relevancia como el primero. Ambas celebridades, unidas al anteriormente mencionado Atlas, son habitualmente explicadas de forma conjunta y desde una perspectiva evemerista por los exégetas de los siglos IV y V; de esa manera los encontramos, por ejemplo, en Servio *ad Aen.* 1, 741.

posterior, como él mismo considera a pesar de no poder asirse a ningún testimonio escrito verosímil que confirme su cronología. Es por esto por lo que, en ausencia de datos fidedignos, cierra su alocución sobre este personaje argumentando una deducción concordante con los personajes míticos anteriormente mencionados:

*Sed quolibet tempore nati sint, constat inter historicos graves, qui haec antiqua litteris mandaverunt, ambos homines fuisse, et quod mortalibus ad istam vitam commodius ducendam beneficia multa contulerint, honores ab eis meruisse divinos*²⁸⁹.

A partir de la mirada de San Agustín sobre esta cuestión, la consecuencia que se puede extraer de este fragmento es que, en su mayor parte, el materialismo de la sociedad fue la causa primera de canonización mítica, ya que, como agradecimiento a esos hombres cuyas aportaciones hubiesen favorecido la modernidad o el avance en la civilización, se les concedía la inmortalidad.

San Agustín pretende demostrar que en estos factores no siempre se encuentra la felicidad, que ha de ser el auténtico objetivo del hombre; el agradecimiento o el recuerdo de estos prohombres no requería su divinización. Por todo ello, compartimos con P. Demats²⁹⁰ la idea de señalar el problema en el objetivo de las exégesis paganas que fue salvaguardar las figuras de los dioses en lugar de los mitos propiamente dichos, lo que oscureció el valor poético de la fábula y dio paso a la creación de una religión. Por ello, se comprende que, en la necesidad apologetica de San Agustín y en su defensa de la religión cristiana, no juzgue con tanta severidad a los poetas como condena sin paliativos a los responsables de la religión gentil; él mismo es partícipe y heredero de una erudición clásica que ha adquirido en las fuentes de la literatura pagana, bajo el axioma griego de que la literatura debe instruir deleitando; sin embargo, se convierte en su detractor cuando dicha instrucción asume como objetivo la difusión de la religión gentil. Aunque no cita cuáles son sus fuentes, sostiene sus afirmaciones en la lectura de *historicos graves, qui haec antiqua litteris mandaverunt, ambos homines fuisse* y renuncia a la pulcritud en la cronología a fuer de obtener la prueba de la mortalidad de tales personajes.

²⁸⁹ *De civ.* 18, 8, 6.

²⁹⁰ PAULE DEMATS, *Fabula: trois études de mythographie antique et médiévale*, Ginebra 1973.

Sabemos que las exégesis racionalistas transmitían la existencia de distintos personajes en los nombres respectivos de Atlas, Mercurio o Hércules; sin embargo, San Agustín mostraba su preferencia por aquella que pudiera guardar una relación más estrecha con su origen humano: si de Atlas se trataba, aludiría a su experiencia como astrónomo; si de Mercurio, su ascendencia del Atlas astrónomo y su pericia en distintas artes, en especial la oratoria; en cuanto a Hércules, en cambio, no precisaba relatar nada acerca de su origen humano, ya que se encontraba suficientemente atestiguado en la tradición literaria. Un trato similar dedicaba a Minerva, a quien situaba en edad remota en tiempos del rey Ogigio²⁹¹, cuyo epíteto Tritonia lo explicaba por su aparición en edad virginal junto al lago Tritón; además, le atribuía la autoría de numerosos inventos, lo que justificaba la fama de su pericia en las artes.

Se echa en falta en esta ocasión una reflexión por parte de San Agustín acerca del papel de la mujer en la antigüedad y, en definitiva, sobre la dificultad que pudieron tener las mujeres en immortalizar su nombre por sus méritos en una sociedad que las relegaba a la oscuridad, excepción hecha de aquellas que hubiesen ostentado el poder o el consorcio en un reino. En esa alusión a la diosa, tenía la oportunidad de haber concedido alguna relevancia a esos inventos de los que habla. No obstante, estimaba que la consideración divina de Minerva se debía a los escasos datos de que se disponía sobre su origen y, en cualquier caso, a la transmisión poética. La banalización de los datos acerca de su nacimiento desde la cabeza jupiterina obedece a que sólo le interesaban los datos históricos en la deconstrucción del mito, por lo que atribuía las noticias fabulosas a la ficción de los poetas. Es evidente que se topaba con la imposibilidad de encontrar una datación para el origen y la figura de Minerva, debido a la atemporalidad de la diosa. En cambio, no despreciaba el mito cuando lo estimaba oportuno y para ello mencionaba a Varrón como transmisor y, en consecuencia, como responsable del mismo; así sucede con la explicación mítica de la fundación de Atenas:

²⁹¹ Se nos ha transmitido que este pudo ser un rey de Beocia; es posible que durante su reinado sucediera un diluvio que anegó la región y que fue anterior al de Deucalión, lo que convierte en más antiguo al primero en comparación con el artífice de la segunda generación de la raza humana según el mito. San Agustín sigue la cronología propuesta por Eusebio y San Jerónimo, quienes a su vez se apoyan en *praecedentes aliquos historicos*, antecedentes -es evidente- que ignora, aunque afirma que Varrón consideraba el diluvio de Ogigio como “el punto de partida más antiguo para llegar a la historia romana” (cf. *Rer. rust.* III 1, 2). La existencia de un lago Tritón en Beocia podría dar algo de oxígeno a unas explicaciones históricas que intenta mantener San Agustín con no escasa dificultad (cf. Paus. I 38, 7; IX 5, 1; 19, 6; 33, 5).

*Nam ut Athenae uocarentur, quod certe nomen a Minerua est, quae Graece Ἀθηνᾶ dicitur, hanc causam Varro indicat*²⁹².

Recoge, pues, el testimonio de Varrón acerca de la disputa que mantuvieron esta diosa y Neptuno en su afán por liderar el patrocinio de la ciudad de los cecrópidas. En esta ocasión, las palabras del erudito romano parecen útiles para los intereses de San Agustín, pues al propio Varrón le repugnaba aceptar la verosimilitud de esas escenas contrarias a la moral que los poetas habían deslizado en sus ficciones fabulosas. Este hecho obligaba a Varrón a añadir una justificación histórica que pudiese rechazar de plano la atribución de tales acciones a los dioses.

Así pues, San Agustín enumera los prodigios realizados por ambos dioses, que resultaron ser de tal magnitud que ni siquiera Apolo como árbitro se atrevió a inclinar la balanza, decidiendo entonces dejar en manos de los ciudadanos semejante decisión. Algo similar sucedió en el renombrado juicio de Paris, cuando Júpiter evitó dictar sentencia y dejó en manos del mortal Paris el arbitraje en el conflicto de las tres diosas y la manzana de oro. Ambas fábulas nos permiten atisbar que, en ocasiones, los hombres se ven obligados a tomar decisiones de las que los dioses se inhiben y por las que habrán de pagar un precio. Narra también el triunfo de Minerva -gracias al sufragio popular, en el que el voto unánime de las mujeres en favor de la diosa se superpuso al de los hombres, quienes habían optado por Neptuno- y la cólera de su oponente, aplacada sólo con el castigo que los hombres infligieron a sus mujeres con la desaparición *in aeternum* del derecho a sufragio; de esta manera, ya aparece recogida en el mito una justificación etiológica de la carencia de derechos fundamentales de la mujer.

1.3.3 Origen mítico de algunos ritos y de fábulas ampliamente difundidas.

En su afán historicista, aun a riesgo seguro de errar en la difícil tarea de la datación de acontecimientos remotos, San Agustín se esforzaba, siguiendo la antorcha de Eusebio, en sincronizar reyes y episodios. Fijaba en época de Dánao y Erictonio, reyes respectivos de argivos y atenienses, el establecimiento de ceremonias conmemorativas: el diluvio de Deucalión, la liberación de los hombres y los ascensos y

²⁹² *De civ.* 18, 9: "Varrón señala que la causa de que la ciudad se llamara Atenas se debe al nombre de Minerva, que en griego se dice *Athená*."

descensos de los montes que tuvieron que realizar estos para su salvación. Así vincula San Agustín tales prácticas griegas con las realizadas en la fiesta romana de las Lupercales, ofreciendo una particular interpretación de las idas y venidas de los Lupercos arriba y abajo de la vía Sacra²⁹³, como conmemoración de los ascensos a los montes que tuvieron que hacer los hombres para salvarse de las inundaciones provocadas por el diluvio y su posterior asentamiento en la llanura tras retornar las aguas a sus cauces. Aprovechaba el origen oscuro y discutible de estas fiestas, que muy posiblemente pudieran guardar relación con ritos de fecundidad como purificación por la inminente llegada de la primavera, con la intención de establecer una vez más la conexión del origen del mito allende las fronteras. Puesto que aceptamos la autoridad de los poetas Virgilio y Ovidio²⁹⁴, resulta innegable que el origen de tales ritos pudiera

²⁹³ Cf. *De civ.* 18, 12.

²⁹⁴ Verg. *Aen.* VIII 343s:

et gelida monstrat sub rupe Lupercal
Parrhasio dictum Panos de more Lycae.

(“Y al pie de húmeda roca le muestra el Lupercal, llamado así como es uso en Arcadia llamar a Pan Liceo”).

Ov. *Fast.* II 423s:

Quid vetat Arcadio dictos a monte Lupercos?
Faunus in Arcadia templa Lycaeus habet.

(“¿Qué impide que se llamasen Lupercos por el monte de Arcadia? El Fauno Liceo tiene un templo en Arcadia.”) Servio nos ofrece en *Aen.* 8, 343 las distintas versiones que conoce acerca de esta cuestión sin decantarse -como es usual en él- por ninguna de ellas, sino que se limita a su enumeración; así pues, sin cuestionar el rito, que conoce de primera mano, nos habla de que su origen se encuentra en la loba que amamantó a Rómulo y Remo; también sugiere que podría deberse a que dicha cueva estaba consagrada a Pan, como dios de la Arcadia, a quien se adoraba en el monte Liceo, bajo cuya protección el rebaño no podía ser herido por los lobos (este último motivo sería la causa de que Evandro consagrara el lugar); también lo relaciona con Líber, por ser el cabrito la víctima propicia de este dios. Sea el motivo que fuere, en lo que sí hay común acuerdo es en significarlo como dios venerado por los agricultores como protector de los rebaños. También nos ofrece el exégeta de Virgilio algunas explicaciones acerca de la desnudez de los lupercos o de la vinculación de los ritos con la fecundidad femenina (*ib.*; cf. *ad Aen.* 8, 663):

Nam Remum et Romulum ante urbem conditam lupercalia celebrasse eo quod quodam tempore nuntiatum illis sit latrones pecus illorum abigere; illos togis positus cucurrisse caesisque obviis pecus recuperasse; id in morem versum, ut hodieque nudi currant. Non nulli propter sterilitatem hoc sacrum dicunt a Romulo constitutum, ideoque et puellae de loro capri caeduntur, ut careant sterilitate et fecundae sint: nam pellem ipsam capri veteres februm vocabant.

(“Pues Rómulo y Remo, antes de la fundación de la ciudad, celebraban las Lupercales porque en una ocasión se les avisó de que unos ladrones les robaban el ganado; ellos, desnudos de sus togas, corrieron y, tras abatirlos en el camino, recuperaron su ganado; se convirtió esto en costumbre, de manera que hoy día corren desnudos. Algunos afirman que Rómulo instituyó este rito contra la esterilidad, y por esto también las muchachas se golpean con cintos de macho cabrío, para evitar la esterilidad y ser fecundas: pues los ancestros llamaban *februm* a esa misma piel de cabrito.”)

hallarse en Arcadia en honor de Pan Liceo, apodo este último adoptado del monte donde era venerado el dios montaraz, cuyo culto habría sido importado por Evandro tras su llegada al Lacio. Del mismo modo que obrara con respecto a Hércules, San Agustín desliza un leve comentario sobre *Liber*, ubica en el Ática a este personaje: “tenido por un dios después de su muerte”; en la misma época cuando, se dice, enseñó a un particular el cultivo de la vid como agradecimiento por el hospedaje de que había sido objeto. Poca relevancia parece dedicar al dios más renombrado por la mitología y el arte después de Hércules.

En la invasión de las tierras griegas por parte de Dánao, se incendió un templo consagrado al dios Apolo. Al entender de los helenos, la plaga de esterilidad que padecieron entonces habría sido causada por su pasividad en la defensa de su templo, respuesta que se les dio en virtud de una consulta oracular, en la que se incluía la solución para aplacar la cólera apolínea: la institución de unos juegos en honor del dios²⁹⁵. Junto a las noticias de los juegos, a los que llama “Juegos Músicos”, San Agustín nos transmite el nombre de Erictonio²⁹⁶ como introductor de tales juegos en el Ática²⁹⁷; convierte a este dios en hijo de Vulcano y Minerva (mortales, evidentemente), noticia que sería incompatible con la virginidad que la mitología nos ha transmitido de esta diosa:

²⁹⁵ Cf. Eus. *Chron.* 40s: Atribuye a Erisictón, hijo de Cécrope, la construcción de un templo en honor de Apolo Delio; conservamos de él escasas noticias, debido a su fugaz paso por la vida, ya que murió joven y sin descendencia. San Agustín sigue, pues, la obra de Eusebio con fidelidad en el aspecto cronológico, aunque nada nos transmite de este héroe legendario de Atenas.

²⁹⁶ En cuanto al origen del nombre de Erictonio, se decanta el exégeta por la versión fabulosa, que cree ver más clara que la histórica, ya que la primera se sirve de una etimología razonable, a su parecer, pues cuenta el intento del dios de poseer por la fuerza a la virgen y que, debido a la excitación de este y a la resistencia de ella, la simiente se derramó en la tierra, de donde germinó Erictonio, cuyo nombre estaría relacionado con ἔρως (disputa) y con χθών (tierra). La tradición contempla una variante del mito y consiguientemente de la etimología, pues Minerva habría recibido en la refriega el semen en su muslo y, asqueada, se habría limpiado con un copo de lana (ἔριον) que habría arrojado ulteriormente al suelo. Más confusa es, a juicio de San Agustín, la versión histórica del niño expósito rodeado de un dragón y expuesto en el templo de Vulcano y Minerva, cuya tutela era compartida por ambos dioses en Atenas, motivo por el cual se atribuyó la adopción a ambos. San Agustín se rinde, pues, a la evidencia y admite que, si bien a la historia hay que conferirle la veracidad de la que carece el mito, sin embargo, la etimología del nombre guarda una relación innegable con la fábula y ninguna con la historia. Vid. Paus. I 2, 6; I 14, 16; Verg. *Georg.* III 113-114; Serv. *ad Georg.* 3, 113; Hig. *Astr.* II 13, 1-2; Ov. *Met.* II 552ss. Para un mayor conocimiento del tema, vid. FOWLER, M., *The myth of Erichthonios*, *Classical Philology* 38, 1943, 28-32.

²⁹⁷ Panateneas.

In Attica uero rex Erichthonius ei ludos primus instituit, nec ei tantum, sed etiam Mineruae, ubi praemium uictoribus oleum ponebatur, quod eius fructus inuentricem²⁹⁸ Mineruam, sicut uini Liberum tradunt²⁹⁹.

Junto a la institución de estos juegos en Atenas, nos descubre San Agustín los premios de los vencedores y a quién se atribuye la creación de estos. A pesar de que no guarda relación con los acontecimientos que narra, no deja de concatenar el origen humano de los dioses con el devenir de la historia, así, nos recuerda los nombres de los artífices del aceite y del vino ligados a la institución de los juegos Píticos o Delficos, con la clara intención de encontrar la sintonía de estos hechos con acontecimientos históricos recogidos como tales en la literatura.

Sitúa precisamente en esta época la aparición de un torrente de personajes míticos, así como de las fábulas a ellos asociadas, tal es el caso de Europa, cuyo rapto celebraron con profusión los poetas:

Per eos annos a rege Xantho Cretensium, cuius apud alios aliud nomen inuenimus, rapta perhibetur Europa, et inde geniti Rhadamanthus, Sarpedon et Minos, quos magis ex eadem muliere filios Iouis esse uulgatum est. Sed talium deorum cultores illud, quod de rege Cretensium diximus, historicae ueritati, hoc autem, quod de Ioue poetae cantant, theatra concrepant, populi celebrant, uanitati deputant fabularum, ut esset unde ludi fierent placandis numinibus etiam falsis eorum criminibus³⁰⁰.

Aparece en escena un nuevo rey, contemporáneo de los anteriores; se trata del rey Xanto³⁰¹ de Creta, sobre cuyo nombre no muestra seguridad, ya que admite otras

²⁹⁸ *Inuentrix*, hermosa palabra de género femenino que la tradición no ha acertado a recoger en la lengua española.

²⁹⁹ *De civ.* 18, 12: “Pero en el Ática el rey Erictonio fue el primero en dedicarle unos juegos, y no sólo a él, sino también a Minerva, cuando se otorgaba aceite como premio para los vencedores, porque su fruto lo había descubierto Minerva, del mismo modo que cuentan de *Liber* y el vino.”

³⁰⁰ *Ib.*: “Por aquellos años del rey Janto de los cretenses, de quien encontramos un nombre diferente en otros autores, se cree que fue raptada Europa, y de ahí, engendrados Radamanto, Sarpedón y Minos, de quienes se divulgó que eran hijos de Júpiter con aquella mujer. Pero los adoradores de semejantes dioses, lo que hemos dicho del rey de los cretenses, lo conceden a la verdad de la historia, en cambio, esto que cantan de Jove los poetas, lo jalean con estrépito los teatros, lo celebran los pueblos, lo achacan a la vanidad de las fábulas, de manera que exista una excusa para que se celebren los juegos para aplacar a los númenes aunque sea con falsos crímenes.”

³⁰¹ Este rey cretense resulta poco conocido con tal nombre, más extendido es el de Asterio; así lo encontramos, entre otros, en Diodoro de Sicilia (V 73, 7) y en Estrabón (VIII 7, 1), si bien, no son coincidentes en estos autores ni la genealogía ni la cronología. San Agustín es fiel al relato de Eusebio (*Chron.* 41; 47), sin embargo, se distancia de él en cuanto a la elección del nombre de dicho rey.

denominaciones según distintos autores; culpa a este rey del rapto y violación de la princesa fenicia Europa. El fruto de tal estupro fueron los jueces infernales, celebrados por los poetas, que en esta ocasión San Agustín reduce a seres mortales. Habida cuenta de que suele ser bastante sutil en sus razonamientos y muy cuidadoso en el uso del lenguaje, nos sorprende que en este caso utilice una expresión infrecuente en él y además redundante, ya que dice *historicae veritati*; si es historia, ha de admitirse que es verdad. Rara vez utiliza en concordancia estos dos vocablos; de hecho, en otros racionalistas, como sus predecesores apologistas o como el comentarista Servio, lo habitual es utilizar alternativamente uno u otro término, nunca ambos de forma simultánea.

San Agustín se muestra respetuoso con la transmisión de la fábula que nos legó la tradición poética, pero le resta su valor mítico porque evita conceder el protagonismo a un personaje divino, para concedérselo a uno humano, a quien imputa el crimen; de tal manera consigue atribuir al mito un valor histórico. Para dotar de verosimilitud a esta historización de la fábula, recurre como testigos de excepción a los propios iniciados en la adoración de estos dioses; dichos adoradores reconocen el aserto histórico y rechazan la fabulación de los poetas. Al menos, así parece desprenderse de la opinión de San Agustín: *Sed talium deorum cultores illud, quod de rege Cretensium diximus, historicae ueritati...*

Sea que Xanto o Asterio fuese el padre natural o el adoptivo, esta historia ya aparece comentada en Heródoto³⁰² inserta en una cadena de raptos que comienza con el de Ío por unos piratas fenicios; secuestro que fue vengado con el de Europa por unos marineros griegos de Creta; el siguiente fue el de Medea, celebrado en el viaje de los argonautas; relación que concluye con el de Helena de Esparta por el príncipe troyano Alejandro o Paris. A decir del historiador griego, inspirado en fuentes persas, esta suerte de raptos fueron antecedentes de las Guerras Médicas; por añadidura, sabemos que todos ellos constituyeron un motivo frecuente de iluminación para los poetas fabulosos.

En esta época de abundancia para la inspiración de la fábula, continúa la exégesis agustiniana con la mención del Hércules más famoso de todos los tiempos, especificado como el héroe de los doce trabajos; pues, a juzgar por la presencia que tiene este

³⁰² *Hist.* I 1-3.

personaje mítico entre los racionalistas, es justo precisar que se reconocen varios personajes que reclaman esta misma denominación. En esta cuestión, lo más relevante para nuestro estudio es la devaluación que San Agustín hace del personaje mediante la antítesis arrojo-cobardía, pues al mismo tiempo que resalta la virtud de su audacia en las pruebas que hubo de arrostrar, denuesta en el héroe la carencia de esa virtud y de la necesaria fortaleza para soportar “la enfermedad que padecía”, buscando en el suicidio la liberación de su sufrimiento al arrojarse a las llamas en el monte Oeta. En efecto, San Agustín mostraba una pésima opinión del suicidio, como podremos contemplar más adelante en este estudio. Por otra parte, ninguna noticia nos ofrece acerca de la apoteosis de este dios tras arrojarse a las llamas ni del origen de su enfermedad, cuestiones que sí recoge la fábula.

1.3.4 Origen de seres extraordinarios y fábulas cuyo protagonista es el hombre.

Tras los mitos relatados anteriormente y en un periodo histórico que abarca desde la regencia de los jueces de Israel hasta la guerra de Troya, San Agustín enmarca en una cronología un tanto oscura la forja de un buen número de fábulas cuyo denominador común es la ausencia de inmundicias de los dioses. Descubre en muchas de ellas el talento de los poetas en la narración de hazañas con apariencia histórica, en la idea de que habían sido protagonizadas por los hombres. Debemos seguir en este asunto la opinión de Ruiz de Elvira y dejar la palabra “mito” para los relatos en los que intervienen los dioses y utilizar más apropiadamente el vocablo “leyenda” para este otro tipo de narraciones fabulosas. Los relatos legendarios protagonizados por el hombre eran propios de la evolución cultural de los pueblos y nacieron de la ejemplarización de dichas gestas. Muchos de esos poemas recogen, en palabras de San Agustín, “historias que contienen hechos reales”. En contraposición con las fábulas que hemos mencionado anteriormente, estas están dotadas de una innegable carga moral y por ello guardan una estrecha relación con el hombre.

En estos relatos, podemos atisbar en San Agustín una transición que nace de un ataque furibundo al mito como causa responsable del origen de los dioses (tanto de los principales como de los secundarios) y que llega a una silente aceptación de las fábulas en las que emerge como protagonista el hombre, con sus tribulaciones morales y su lucha contra un destino adverso. Exentos, pues, de la acritud agustiniana, desfilan bajo

el *stilus* de nuestro exégeta: Triptólemo³⁰³ llevando trigo a las tierras necesitadas y transportado en dos serpientes aladas; el Minotauro cretense y el hombre que se perdía en los recovecos del intrincado laberinto; Cérbero, el tricéfalo guardián infernal; los Centauros y su naturaleza biforme humana y equina; Frixo y Hele a lomos del vellochino áureo; la Górgona Medusa con sus cabellos enortijados de sierpes, de mirada petrífica; Belerofonte a lomos de Pégaso; y Anfión “que ablandaba y atraía las piedras con la suavidad de su cítara³⁰⁴”. También recuerda a Edipo derrotando a la Esfinge con certera respuesta a un enigma imposible; la derrota de Anteo a manos de Hércules...

En todas esas fábulas se finge la intervención de un ser híbrido compartiendo el protagonismo del mito con un ser humano, ya sea en pugna o en colaboración con él. Es proverbial el respeto que advertía San Agustín por la existencia de seres extraordinarios, cuya veracidad no siempre ponía en duda y de cuyo conocimiento, en ocasiones, se convertía en principal testigo. Acaso proceda de ahí su benevolencia con la aparición de monstruos en compañía de hombres, fruto de una desvirtuación anacrónica de la realidad y nacida del engrandecimiento o del embellecimiento de historias llevadas a cabo por el hombre. Al menos, así se deriva de la lectura de este pasaje:

*Hae fabulae bellum ad usque Troianum, ubi secundum librum Marcus Varro de populi Romani gente finiuit, ex occasione historiarum, quae res ueraciter gestas continent, ita sunt ingeniis hominum fictae, ut non sint opprobriis numinum affixae*³⁰⁵.

Son ineludibles en el obispo de Hipona expresiones del tipo *historiarum, res ueraciter gestas* o *ingeniis hominum fictae*³⁰⁶, expresiones de las que se sirve para no permitir que se pierda la perspectiva racionalista por el trato suave que ha regalado a estas fábulas. Es fácil observar que tales relatos no están exentos de un contenido

³⁰³ Su ascendencia es discutida por no pocos autores; de este nos cuenta Eusebio (*Chron.* 45) que arribó a Eleusis a bordo de un navío de guerra, mientras en la fábula de Higino (*Astr.* II 14, 1) aparece pilotando un carro monociclo (cf. *Ov. Fast.* IV 529; *Lact. Plac. in Stat. Theb.* 2, 382; *Serv. ad Georg.* 1, 165; *Paus I* 14, 3).

³⁰⁴ *De civ.* 18, 13.

³⁰⁵ *Ib.*: “Hasta la guerra de Troya, donde concluyó Marco Varrón su segundo libro sobre la raza del pueblo romano, con motivo de las historias, que contienen sucesos verdaderamente acaecidos, estas fábulas fueron fingidas por el ingenio de los hombres de tal manera que no supusieran un agravio para los númenes.”

³⁰⁶ *Historia, verum* son palabras habitualmente utilizadas por los racionalistas del mito para introducir una explicación alegórica o evemerista, frente a otras como *fingere* que se utilizan en referencia a la fabulación nacida del ingenio de los poetas (cf. *Serv. passim*).

legendario y, sin embargo, carecen del recelo agustiniano, pues en muchos de ellos hallamos admoniciones alegóricas o morales y, en otros, se muestra al hombre acudiendo al recurso de su ingenio en su lucha contra la adversidad. No faltaron, en cambio, en sincronía con estas fábulas, otras creaciones poéticas que, a juicio de San Agustín, fueron desvirtuadas por los propios poetas, convirtiendo a los dioses en protagonistas de acciones que no habían sido perpetradas por ellos:

Porro autem quicumque finxerunt a Ioue ad stuprum raptum pulcherrimum puerum Ganymedem, quod nefas rex Tantalus³⁰⁷ fecit et Ioui fabula tribuit, uel Danaes per imbrem aureum appetisse concubitum, ubi intellegitur pudicitia mulieris auro fuisse corrupta, quae illis temporibus uel facta uel ficta sunt, aut facta ab aliis et ficta de Ioue³⁰⁸.

Este pasaje, en el que se siguen sucediendo las expresiones *fingere* y *facere* , refleja la racionalización del rapto de Ganimedes, atribuyendo al rey Tántalo el estupro que la poesía habría de adjudicar a Júpiter. También en su exégesis recurre a la alegoría como enseñanza moral, pues explica el mito de Dánae como el envilecimiento del pudor femenino a cambio del oro. Si faltaba algo, concluye: “hechos que en aquellos tiempos se cometieron o se fingieron, o fueron cometidos por otros y atribuidos a Júpiter.” Es sencillo comprobar que no hurta el carácter histórico a tales narraciones, sino que juzga con severidad la desvirtuación de estas y la atribución de su protagonismo a los dioses.

Recogemos en este apartado dos nuevas glosas de fábulas mitológicas: la primera de ellas es la humanización de Apolo, hijo de Latona, sí, pero contemporáneo de Hércules³⁰⁹, en cuya compañía habría estado al servicio de Admeto como boyero³¹⁰; la siguiente exégesis recoge la concordancia entre *Liber* y el héroe Perseo:

³⁰⁷ Debemos entender que San Agustín elige al Tántalo hijo de Tiestes y, por tanto, humano, y le atribuye el rapto de Ganimedes, que la tradición poética había asignado al Tántalo divino, hijo de Zeus y Pluto, con quien los dioses gustaban de compartir mesa y a quien castigaron con tormento eterno en los infiernos por su falta de discreción.

³⁰⁸ *De civ.* 18, 13: “Más adelante algunos fingieron que el bellísimo doncel Ganimedes había sido raptado por Júpiter para su estupro, acto que cometió el nefando rey Tántalo y que la fábula atribuyó a Júpiter; o que poseyó a Dánae mediante la lluvia de oro, cuando se sabe que el pudor de la mujer fue corrompido por el oro, hechos que en aquellos tiempos se cometieron o se fingieron, o fueron cometidos por otros y atribuidos a Júpiter”.

³⁰⁹ *Cf. Chron.* 46.

³¹⁰ En efecto, la tradición mítica nos da noticia de que este dios fue castigado a convertirse en mortal al menos en dos ocasiones; la primera de ellas fue al servicio de Laomedonte, quien demandó ayuda tanto a este como a su divino compañero Poseidón para la construcción de los muros de sus ciudad, si bien el dios de las Musas prefirió cuidar los rebaños del rey dada su condición más proclive a los ambientes bucólicos, oficio de boyero que desempeñó tras un nuevo castigo de Zeus al servicio de este rey Admeto al que se hace referencia. San Agustín

His temporibus Latona Apollinem peperit, non illum, cuius oracula solere consuli superius loquebamur, sed illum, qui cum Hercule seruiuit Admeto; qui tamen sic est deus creditus, ut plurimi ac paene omnes unum eundemque Apollinem fuisse opinentur. Tunc et Liber pater bellauit in India, qui multas habuit in exercitu feminas, quae Bacchae appellatae sunt, non tam uirtute nobiles quam furore. Aliqui sane et uictum scribunt istum Liberum et uinctum³¹¹; nonnulli³¹² et occisum in pugna a Perseo, nec ubi fuerit sepultus tacent; et tamen eius uelut dei nomine per inmundos daemones Bacchanalia sacra uel potius sacrilegia sunt instituta, de quorum rabiosa turpitudine post tam multos annos sic senatus erubuit, ut in urbe Roma esse prohiberet. Per ea tempora Perseus et uxor eius Andromeda postea quam sunt mortui, sic eos in caelum receptos esse crediderunt, ut imagines eorum stellis designare eorumque appellare nominibus non erubescerent, non timerent³¹³.

Lo primero digno de reseñar tras la lectura de este fragmento es la presentación de un Apolo distinto al que se atribuye el poder oracular; se trata más bien de un compañero de Hércules al servicio de un rey. San Agustín deja abierta la espita a la posibilidad de que hubiese un Apolo mortal distinto de un dios, sin embargo, se refugia en el sentir difundido entre muchos (*ut plurimi ac paene omnes unum eundemque Apollinem fuisse opinentur*) que consideran la existencia de un único Apolo y hombre;

escoge esta segunda historia de forma interesada, aunque obvia la explicación mítica que va geminada a su aparición como hombre. Este rey es protagonista de varios acontecimientos legendarios difíciles de encuadrar en una época histórica cierta, como la caza del jabalí de Calidón o la expedición de los Argonautas, y gozó de la protección del dios Apolo frente a algunas intervenciones de otros dioses, ya fuera por la amistad que surgió entre ambos, ya por una atracción previa que sintiese el dios hacia el rey (cf. Orph. Arg. 175; Val. Flac. Arg. I 444-6; Diod. Sic. VI 8; Hyg. Astr. II 15, 6; Lact. Div. Inst. 1, 10, 3).

³¹¹ Nótese el juego de palabras, recurso tan del agrado de San Agustín, entre *victum* y *vinctum*.

³¹² *plurimi ac paene omnes; aliqui; nonnulli...* Se ampara en comentarios impersonales como sujeto de transmisión de acontecimientos históricos que racionalizan el mito, muy del gusto de los escoliastas, a fin de significar el anonimato del testimonio o de su transmisión popular, paralela esta al propio mito.

³¹³ *Ib.*: “En estos tiempos Latona alumbró a Apolo, no a aquel cuyos oráculos decíamos antes que solían ser consultados, sino a aquel que junto con Hércules estuvo al servicio de Admeto; este sin embargo sí fue considerado un dios, aunque la mayoría consideran que existió un único y mismo Apolo. Por aquel entonces, *Liber* libró una guerra en la India, el cual tuvo muchas mujeres en sus filas, que fueron llamadas ‘Bacantes’, no tan destacadas en virtud como en furor. Unos escriben que ese *Liber* fue vencido y encadenado; algunos incluso que murió en combate a manos de Perseo y no ocultan dónde fue sepultado; y sin embargo, en su nombre o en el del dios fueron establecidos por mediación de los inmundos demonios los ritos Bacanales o mejor, los sacrilegios, por cuya rabiosa vergüenza, tras muchos años, se escandalizó de tal manera el Senado que prohibió su celebración en la ciudad de Roma. Por aquellos tiempos se creyó que Perseo y su esposa Andrómeda habían sido acogidos en el cielo de manera que ni les avergonzó ni temieron relacionar sus imágenes con estrellas ni llamarlas con sus nombres.”

sigue en esta forma de expresión la indeterminación propia de los escoliastas del mito contemporáneos, es decir, atribuye la transmisión de mitos a anónimos mediante el uso de indeterminandos.

En ese mismo orden cronológico, inserta también al *Liber* guerrero que luchó en la India³¹⁴ y a las Bacantes, que no eran séquito, sino guerreras similares a las Amazonas, cuya escasa virtud se superpone a su valor; y de esta forma tan simple como escasamente convincente racionaliza el séquito dionisiaco. Juega con las palabras *uictum* y *uinctum*; muestra a *Liber* no sólo vencido, sino también apresado, y, en relación con su muerte, acude de nuevo al manido recurso evemerista, pues observa la existencia de una sepultura³¹⁵: *nec ubi fuerit sepultus tacent*. Dicha tumba³¹⁶ habría sido erigida a su muerte, tras caer bajo el brazo de Perseo. Aprovecha en su relato para justificar el origen de las Bacanales, ya que, según cuenta, esos episodios hicieron ver la luz a tales fiestas, cuyos escandalosos ritos fueron abolidos por el Senado³¹⁷ -nos recuerda- a causa del frenesí empleado en ellos por las mujeres romanas; evocaba el estrépito de tales prácticas mediante un nuevo juego de palabras: *sacra uel potius sacrilegia*; evoca este asunto en no pocas ocasiones a lo largo de su obra.

El último dato digno de extraer de este fragmento goza de particular relevancia, ya que San Agustín recoge una argumentación racionalista que nos retrotrae a la primera época de su crítica de la mitología, la de sus escritos antimaniqueos, puesto que ironiza acerca del catasterismo de los cónyuges Perseo y Andrómeda; se trata de una rara argumentación, habida cuenta de la escasa frecuencia de las interpretaciones astrales en su obra; era reticente a servirse de este tipo de explicaciones que a buen seguro evocarían su primitiva militancia maniquea. Así pues, podemos observar que, en esta ocasión, no le interesa tanto extenderse en la narración de los mitos aparejados a estos personajes o en la explicación racionalista de sus leyendas, como introducir a los protagonistas de las fábulas convertidos en seres humanos y encuadrados en una

³¹⁴ Cf. *Chron.* 47.

³¹⁵ Como sabemos, la primera muestra de racionalismo en Evémero o al menos la más relevante es la referencia que hace de la tumba de Júpiter cuya inscripción sustenta su teoría sobre el infundio de la existencia de los dioses.

³¹⁶ Una prueba más de la fidelidad al texto de Eusebio por parte de San Agustín es la mención de la tumba de *Liber*, que no aparece citada en otros escritores distintos del autor de la *Chronica*; este, al que se considera primer historiador de la Iglesia cristiana, recoge de la pluma del poeta Dinarco (cantor de las hazañas de Baco en La India, v. *Dicc. Universal de Mitología o de la Fábula*, Barcelona 1835, vol 1, p. 450; cf. Dion. Hal. *De Dinarcho* 2-3; 9) el episodio de la muerte de *Liber* a manos de Perseo, mientras que *motu proprio* da testimonio de la existencia del sepulcro en Delfos próximo a la estatua de oro de Apolo.

³¹⁷ *Senatus Consultum de Bacchanalibus* de 186 a. C.

cronología histórica; de tal suerte, transforma en coetáneos a los siguientes personajes de la fábula: Latona, Apolo, Hércules, Líber y Perseo.

Entre los esfuerzos del ser humano en busca de su propia esencia, su civilización y su desarrollo, San Agustín abre una nueva vía por la que transita el hombre en su evolución paralela al mito, pero dirigida a tareas más encomiables ligadas al pensamiento filosófico. Dentro de este nuevo marco proyecta a los que él llama “poetas teólogos”. Tres son los que disfrutan de esta prerrogativa: Orfeo, Museo y Lino³¹⁸. El primero de ellos fue elevado a la fama por el propio Virgilio³¹⁹, razón de más para ocupar un lugar de privilegio en la pluma del santo; también tienen presencia los otros dos en los versos del mantuano:

*et si quid de uno uero Deo inter multa vana et falsa cecinerunt, colendo cum illo alios, qui dii non sunt, eis que exhibendo famulatum, qui uni tantum debetur Deo, non ei utique rite seruierunt nec a fabuloso deorum suorum dedecore etiam ipsi se abstinere potuerunt Orpheus, Musaeus, Linus*³²⁰.

La novedad de la mención de estos personajes radica en que ninguno de ellos fue convertido en dios a su muerte, simplemente resalta la dedicación de sus poemas a la teología; incluso permite atisbar una pequeña luz en algunos versos que parecen celebrar al Dios cristiano: *si quid de uno uero Deo inter multa vana et falsa cecinerunt*; sin embargo, no da señas de cuáles son esos versos ni de dónde procede tal luz³²¹. Situados

³¹⁸ Cf. *Chron.* 50

³¹⁹ *Georg.* IV 453ss.

³²⁰ *De civ.* 18, 14: “Y si algo cantaron del único Dios verdadero entre muchas cosas vanas y falsas, adorando junto a Él a otros que no son dioses y concediéndoles una servidumbre que sólo corresponde al único Dios, no le sirvieron como corresponde, ni siquiera ellos mismos consiguieron abstenerse del fabuloso desdecoro de sus dioses.”

³²¹ Se adivina cierta benevolencia en San Agustín hacia estos tres personajes, cuya ascendencia omite interesadamente, ya sea por ser de origen divino ya por cualquier otro motivo que se nos escape. Eusebio nos menciona a Artapano de Alejandría (este autor hebreo del s. II a.C. los vinculaba a los primitivos judíos, tales como Abrahám o Moisés -¿Se corresponde tal vez este nombre con el de Museo? Aunque se cree que la etimología de su nombre se relaciona con la lengua hebraica, no debemos obviar que su nacimiento fue en Egipto-, con altos conocimientos de astronomía y teología); el tal Artapano indica que Orfeo había recibido educación en Egipto, donde entró en contacto con la doctrina mosaica. Quizás sea este detalle el que provoque cierta complicidad de San Agustín con este personaje, a caballo entre el mito y la realidad; eso sí, no admite en absoluto su relación con la fábula como protagonista. No se hace eco, sin embargo, de las palabras de Diodoro de Sicilia, que sin duda conocía, relacionándolo con la introducción de los ritos báquicos en Grecia, en especial, en Tebas (cf. I 96,4); tampoco recoge las de Aristóteles en Cicerón (*De nat. deor.* I 103); este negaba que hubiera llegado a existir. Su educación egipcia revela una vez más la estrecha relación entre Grecia y Egipto en lo tocante al mito. En cualquier caso, San Agustín dice poco de este personaje tan celebrado en los autores de la antigüedad desde Píndaro hasta los escoliastas, pasando por trágicos, historiadores y mitógrafos, así como causa y origen de la religión órfica. Sin

en la cúspide de la cultura del momento, contemporáneos los tres en época cercanamente previa a la destrucción de Troya, no escapan, sin embargo, del aguijón agustiniano, quien afirma de ellos que “adoraron esos teólogos a los dioses, pero no recibieron adoración como dioses³²².” La ausencia de deificación tras su muerte los salva del severo látigo agustiniano, si bien, no comprende el porqué de la atribución a Orfeo de su estrecha relación con los infiernos de los gentiles; tampoco menciona la celebración que de él nos presenta su poeta predilecto.

Cierra esta época con somera mención de la suicida Ino, cuya metamorfosis cantó Ovidio³²³, convertida en diosa Leucotea por los griegos y adorada bajo el nombre de Matuta entre los romanos. Esta y los Dióscuros, Cástor y Pólux, son presentados como contemporáneos de los anteriores (así lo transmite Eusebio³²⁴ y tal es la senda que recorre con respeto San Agustín), pero la presencia de estos últimos rompe la sincronización con el mito, ya que son situados en época anterior a la guerra de Troya a pesar de ser hermanos de Helena y Clitemnestra.

1.3.5 Origen de la fábula en relación con los orígenes de Roma.

alcanzar la trascendencia de Orfeo, Lino es otro personaje ampliamente difundido por numerosos autores, a quien Virgilio entre otros incluye entre los hijos de Apolo en la Égloga más cristiana del poeta de Mantua (*Ecl.* IV 56s):

*nec Linus, huic mater quamvis atque huic pater adsit,
Orphei Calliopea, Lino formosus Apollo*

(“Lino tampoco, aunque a ambos inspiren su madre o su padre -sea que a Orfeo Calíope y a Lino el hermoso Apolo” -trad. V. Cristóbal-). Otros autores lo convierten en introductor de los ritmos y de la melodía en Grecia. Tanto la cita de Virgilio como este último detalle mencionado podrían haber tejido un delgado escudo contra los dardos de San Agustín, que curiosamente no cita a Lino en su obra *De musica*, sino que expresa en ella una admiración de júbilo por los ritmos creados por Dios. El segundo de estos tres poetas-teólogos mencionados es el que ofrece más dudas; las tradiciones lo presentan como un músico contemporáneo de Orfeo, de quien podría ser discípulo o amigo; algunos autores lo consideran una simple réplica del anterior en la literatura fabulosa ática. Al igual que ocurre con Orfeo, aunque en menor medida, también cita Virgilio a Museo, a quien convierte en protagonista en la visita ctónica de Eneas, pues la Sibila se dirige a él (precisamente la Sibila) diciendo *tu optime vates* -tú el mejor de los poetas de inspiración divina- y preguntándole acerca del paradero de Anquises, padre del héroe (*Aen.* VI 666-670; cf. Serv. *ad Aen.* 6, 660). En cualquier caso, de la misma manera que Orfeo está inseparablemente unido al orfismo, a Museo se le relaciona con la introducción en el Ática de los ritos eleusinos; ambos, por tanto, están vinculados al desarrollo de las religiones místicas más importantes de la Antigüedad.

³²² *De civ.* 18, 14.

³²³ *Met.* V 333.

³²⁴ *Chron.* 56.

De un reino que desaparece, el de Argos, a otro que florece, San Agustín ubica cronológicamente el traslado de la hegemonía de ese reino a la Micenas de Agamenón; es en esta época cuando nace en Italia el reino de los Laurentes. Pico hereda de Saturno ese reino itálico y San Agustín escoge tal acontecimiento como el eslabón que une la cronología de la mitología griega con la romana, a fin de alcanzar el verdadero objetivo de su investigación sobre el origen del mito: el racionalismo histórico de los dioses romanos.

Comienza, en efecto, a poner en contacto la fábula con los orígenes de Roma³²⁵ y se remonta a tal efecto no a la fundación de la ciudad, sino a los primitivos pobladores de Italia, en concreto a Saturno y a Pico, dioses u hombres, cuya mención como mortales no esquivará Virgilio en su obra cumbre: “Así pues, ya reinaban entonces los Laurentes en Italia, de los cuales está claro que tiene su origen el pueblo romano después de los griegos³²⁶.” San Agustín pone en entredicho a quienes otorgan la consideración de dioses a Saturno y Pico; a tal fin invocaba como testigo al poeta de Mantua y a aquellos que afirmaban la veracidad de la regencia de padre e hijo; en este asunto, evitaba acusar a Virgilio de ser un poeta pagano; es más, no era infrecuente en él, como ampliaremos más adelante, la búsqueda de amparo en la autoridad de este poeta con el objetivo de reforzar la relevancia de la moral cristiana, sabedor como era de la rentabilidad que los postulados estoicos, seguidos por una gran parte de los poetas romanos, podían aportar al mensaje cristiano. Así pues, escogía de su amado poeta los siguientes versos:

*Is genus indocile ac dispersum montibus altis
composuit legesque dedit, Latiumque uocari
maluit, his quoniam latuisset tutus in oris.
Aurea quae perhibent illo sub rege fuere
saecula³²⁷.*

³²⁵ Cf. PIOTROWSKI, R. Z., “San Agustín y los orígenes de la civilización latina”, trad. J. Anoz, *Augustinus* vol. 40, 156-159 (1995) 247-251.

³²⁶ *De civ.* 18, 15; cf. *Aen* VII 59-62

³²⁷ *Aen.* VIII 321-5: “Él fue quien reunió a aquella raza indómita dispersa por las cimas de los montes y la sometió a leyes y él quiso que se llamara Lacio, ya que vivió seguro, oculto de la vista en sus riberas. Floreció en su reinado la edad de oro, así se la llamó.” Reflejo de la Edad de Oro saturnia que ya nos había anticipado el mantuano en *Ecl.* IV 4-6:

*Ultima Cumaei venit iam carminis aetas;
magnus ab integro saeculorum nascitur ordo.
iam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna,*

Vemos que no sin intención seleccionaba estos versos en los que se citan las principales gestas de Saturno: el nombre del Lacio, legado a las amables costas que lo ocultaron en su huida tras la pugna con su hijo Júpiter -el cual habría de ser necesariamente hermano de Pico-; la cohesión de hombres montaraces en un pueblo común; y, su principal logro, la dotación de leyes a sus súbditos. Estas acciones acreditan que su reinado fuera calificado como la Edad de Oro, denominación que justificaría una interpretación alegórica del mito de las edades³²⁸.

San Agustín reconocía en esta ocasión el valor de los orígenes del pueblo romano como principio de la civilización en que se había de asentar la Iglesia. En verdad, consideraba estos comienzos dignos de loa y, aun a sabiendas de su posterior desnaturalización, aceptaba los errores que estaban aparejados a ella como una consecuencia negativa de la que se podía extraer una resolución buena. Se trataba de la utilización del error como herramienta útil para alcanzar la verdad. Admitía la posibilidad de que estos versos que contemplaban los cimientos de la civilización romana pertenecieran al ámbito de la fábula, pero no tardaba en regresar a su esencia natural para referirse a Pico, cuyo origen saturnio llegaba a poner en duda en el siguiente fragmento:

Sed haec poetica opinentur esse figmenta et Pici patrem Stercen potius fuisse asseuerent, a quo peritissimo agricola inuentum ferunt, ut fimo animalium agri fecundarentur, quod ab eius nomine stercus est dictum; hunc quidam Stercutium uocatum ferunt. Qualibet autem ex causa eum Saturnum appellare uoluerint, certe tamen hunc Stercen siue Stercutium merito agriculturae fecerunt deum. Picum quoque similiter eius filium in talium deorum numerum receperunt, quem praeclarum augurem et belligeratorem fuisse asserunt. Picus Faunum genuit, Laurentum regem secundum; etiam iste deus illis uel est uel fuit. Hos ante Troianum bellum diuinos honores mortuis hominibus detulerunt³²⁹.

(“Vino por fin del poema de Cumas la edad culminante; larga cadena de siglos emerge en un nuevo comienzo: vuelve la Virgen de nuevo y de nuevo el imperio saturnio” -trad. V. Cristóbal-).

³²⁸ San Agustín evita cualquier referencia a la Edad de Oro descrita por Platón en su *Política* (271c-272d), similar al dibujo del paraíso que conocemos del *Génesis* (*Gén.* 2, 8-14); también elude la comparación con el paraíso disfrutado por los primeros padres.

³²⁹ *De civ.* 18, 15: “Pero se cree que estas composiciones poéticas son ficciones y aseguran más bien que Esterces fue padre de Pico, experto campesino a quien atribuyen un descubrimiento: que con el detritus de los animales se abonaban los campos, por cuyo nombre se lo denominó ‘estiércol’; hay quienes a este lo llaman Ester cucio. Pero sea cual sea la causa por la que pensaron llamarlo Saturno, lo cierto es que a este Esterces o Ester cucio lo hicieron

Si aceptamos que la ascendencia de Saturno sobre Pico es un *figmentum poeticum*, como sugiere San Agustín, deberíamos fijar el origen de los dioses genuinamente romanos en Pico³³⁰ desde una perspectiva histórica, es decir, en la época de los grandes hombres o reyes convertidos en dioses en un periodo anterior a la guerra de Troya, como concluye el pasaje: *Hos ante Troianum bellum diuinos honores mortuis hominibus detulerunt*. De este modo, San Agustín atribuía la ascendencia de Pico a Esterces o Estercutio, cuyo nombre habría designado, según la interpretación pseudo-racionalista que propone, la introducción de la costumbre de impregnar los campos con los detritus de los animales, utilizados como abono para las plantas. Esta explicación nos acercaba a la labor propia de Saturno, que era la de ofrecer la simiente para los campos; sin embargo, no existen evidencias claras que justifiquen la confusión de los nombres o incluso de los propios personajes Saturno y Estercutio. Lo trascendente, en cualquier caso, es que dejaba fijada la línea sucesoria de los primeros reyes de la civilización romana, que era su verdadero objetivo: el preclaro augur y guerrero Pico tiene por ascendiente a Estercutio y es sucedido por Fauno en la regencia; este a su vez es padre del rey Latino. Menos dudas ofrecía desde el punto de vista cronológico la sucesión de Fauno por su hijo Latino, que habría de reinar en una época tangente a la destrucción de Troya, pero sin llegar a alcanzar el honor divino de sus ascendientes. El rey Latino, que cambia el nombre de la dinastía de los Laurentes por su epónimo, cierra de esta forma el catálogo de hombres convertidos en dioses en la cronología contemporánea de la guerra de Troya.

con merecimiento dios de la agricultura. Del mismo modo, acogieron también a su hijo Pico en el número de tales dioses, del cual afirman que fue un preclaro augur y guerrero. Pico engendró a Fauno, segundo rey de los Laurentes; incluso ese es o fue un dios para ellos. Concedieron estos honores divinos a hombres muertos antes de la guerra de Troya.”

³³⁰ También Arnobio pretende (con escaso éxito y empeño) establecer una cronología del mito para refutar la religión pagana; a tal fin, construye un árbol genealógico similar al de San Agustín, aunque incluye en él a Saturno. La intención de Arnobio no era tanto la de denostar la religión pagana como la de proteger la cristiana; sin embargo, acudía a la cronología en un intento de sembrar la duda sobre la mitología y su concordancia con la historia, juzgando que la religión pagana tuvo un origen en el tiempo y, por tanto, no se ha de juzgar la cristiana en aras de su novedad: “Es antiguo lo que hacéis vosotros, pero en los tiempos en que comenzó fue nuevo y repentino. La autoridad de la religión no ha de ser estimada por el tiempo, sino por la divinidad; y no conviene prestar atención a cuándo has comenzado a ofrecer tu culto, sino a quién.” Cf. *Adv. nat.* 2, 71. Virgilio narra en *Aen.* VII 170-191 la embajada que Eneas envía al rey Latino; este motivo lo aprovecha el poeta para describir el palacio de Pico, sede del rey Latino, en cuya entrada presiden las imágenes de los ancestros del soberano y entre ellos se encuentran Saturno y Pico; también menciona el mantuano la metamorfosis de este último en ave, víctima de los celos de su esposa Circe, cuya explicación histórica nos lega Servio en sus escolios a esta obra; cf. *ad Aen.* 7, 190.

Estos acontecimientos que simultanean el conflicto entre dánaos y troyanos son familiares para nosotros gracias a la amplia divulgación de los poetas. Aunque en su intención no entra el análisis de dioses extranjeros, San Agustín no puede evitar en ocasiones apartarse de la mitología romana; en consecuencia, nos deja un excursus sobre este magno acontecimiento histórico-poético en el que, tras ensalzar a los poetas autores de tales relatos, cita algunas de las desgracias sobrevenidas a los griegos que retornaban victoriosos de la guerra de Troya. Centraba su objetivo en el personaje de Diomedes, cuya conversión en dios era blanco de su crítica; más que al propio personaje, juzgaba con severidad a quienes, lejos de considerar este suceso como algo propio de lo irreal y fabuloso, lo contemplaban como un acontecimiento histórico, es decir, realmente acaecido. Nos referimos a aquel Diomedes que, por designio divino no consiguió regresar a su patria y, a pesar de ello, terminó alcanzando la condición de dios³³¹.

1.3.6 Metamorfosis de hombres en seres extraordinarios.

Si conocida resulta la metamorfosis de los diomedeos, no lo es menos la de los árcades, que sienta los precedentes del tema de la licantrópía, tópico de terror de la literatura medieval y contemporánea. En efecto, a los hechos que recuerda Varrón en relación con las transformaciones de hombres en bestias llevadas a cabo por la maga Circe, suma San Agustín las de los árcades metamorfoseados en lobos, y los personaliza en la figura de Demeneto. Sabida, por ya comentada, era la atracción que sentía San Agustín por los seres extraordinarios; no era de extrañar, por consiguiente, que, en su viaje a través del mito, dedicase a esta cuestión un apartado, como atestigua el siguiente fragmento:

et de Arcadibus, qui sorte ducti tranabant quoddam stagnum, atque ibi conuertebantur in lupos et cum similibus feris per illius regionis deserta uiuebant. Si autem carne non uescerentur humana, rursus post nouem annos

³³¹ Cf. *De civ.* 18, 17. Algo en esta fábula debió de atraer la atención de San Agustín cuando, a diferencia de la mayoría de este tipo de relatos, al menos en lo que se refiere a su teoría sobre el origen del mito, se limita a mencionarlos someramente y si acaso. En esta ocasión, narra la suerte de sus compañeros metamorfoseados en aves que moran en las inmediaciones del templo de su patrón en la isla de Diomedea, en Apulia, así como de la docilidad de estas aves con los autóctonos y de su agresividad con los foráneos (*vid. Serv. ad Georg.* 2; *Ov. Met.* XIV 484-495). Este testimonio coincide con el de Servio, quien considera a Diomedes fundador de numerosas ciudades y quien describe el motivo de su ofensa a los dioses por su adulterio o el de su esposa (*cf. ad Aen.* 8, 9; 10, 239; 10 246; 11, 271). Distinto es este de aquel Diomedes arrojado por Hércules como pasto para sus propios caballos.

eodem renatato stagno reformabantur in homines. Denique etiam nominatim expressit quendam Demaenetum gustasse de sacrificio, quod Arcades immolato puero deo suo Lycaeo facere solerent, et in lupum fuisse mutatum, et anno decimo in figuram propriam restitutum pugilatum sese exercuisse, et Olympiaco uicisse certamine. Nec idem propter aliud arbitratur historicus in Arcadia tale nomen afflictum Pani Lycaeo et Ioui Lycaeo, nisi propter hanc in lupos hominum mutationem, quod eam nisi ui diuina fieri non putarent. Lupus enim Graece λύκος dicitur, unde Lycae nomen apparet inflexum. Romanos etiam Lupercos ex illorum mysteriorum ueluti semine dicit exortos³³².

San Agustín se aparta momentáneamente de la exposición cronológica de Eusebio con la intención de detenerse en el hecho singular de la licantrópia. Los hechos que relata coinciden casi en su totalidad con lo transmitido por Plinio (*Hist. Nat.* VIII 81), quien a su vez replica lo expuesto por el escritor griego Evantes³³³. Tales transformaciones son más propias de los cultos místicos, como bien evidencia en sus *Metamorfosis* el paisano de San Agustín, Apuleyo. Efectivamente, este tipo de metamorfosis, sobre cuya veracidad no se pronunciaba San Agustín, evidenciaba la irresistible atracción que experimentó por todos estos asuntos; por lo demás, no aportaba novedades a lo conocido acerca de tales leyendas arcadias, a no ser el nombre de Demeneto, desconocido excepto por esa mención que de él hace. En cuanto al sacrificio humano³³⁴, sabemos que se amalgaman las leyendas sobre esta cuestión, pues no eran pocos los autores que mostraron su curiosidad por tal barbarie³³⁵; muchos de ellos coincidían en hablar del sacrificio de niños. Dentro de la fábula, este asunto

³³² *De civ.* 18, 17: “Y (habla) de los arcades, que, tras ser designados por sorteo, cruzaban a nado cierto estanque y allí se transformaban en lobos, viviendo en los desiertos de aquella región con los animales de dicha especie. Pero, si no probaban la carne humana, tras nueve años, de nuevo volvían a través del estanque y retornaban a su forma humana original. Finalmente, citó también por su nombre a un tal Demeneto y que gustó del sacrificio, que los árcades solían rendir a su dios Liceo con la inmolación de un niño y que fue convertido en lobo; pero, tras diez años, recuperó su figura original y se dedicó al pugilismo, y obtuvo la victoria en una competición olímpica. Y no fue otro el motivo, cuenta el mismo historiador, de asociar tal epíteto a Pan Liceo y a Júpiter Liceo, sino por esta transformación de hombres en lobos, ya que no considerarían que podría ocurrir tal cosa a no ser por un poder divino. En efecto, lobo en griego se dice λύκος, de donde se deriva el nombre Liceo. Añade también que los romanos Lupercos surgieron de la semilla de aquellos misterios.”

³³³ Nos cuenta Plinio que Evantes fue un autor no despreciable en Grecia, si bien no son muchos los datos acerca de este historiador natural de Samos, a no ser el testimonio de Plinio y alguna otra mención de Plutarco.

³³⁴ *Vid.* E. EGUIARTE, “San Agustín y las *Iuvenalia*. Dos testimonios de sacrificios humanos”, *Augustinus* vol. 62, 244-245 (2017) 9-25; *cf.* *Aug. Epist.* 185.

³³⁵ Estrabón (V 221), Apolodoro (*Bibl.* III 8, 1), Pausanias (VIII 2, 1) y Dionisio de Halicarnaso (I 11, 13) entre otros historiadores, pero también poetas como Ovidio (*Met.* I 196; 210), mitógrafos como Higino (*Fab.* 176; 225; *Astr. Poet.* II, 4) o escoliastas como Servio (*ad Aen.* 1, 731).

convirtió a Licaón en un personaje tristemente célebre, la raíz de cuyo nombre guarda un inequívoco parentesco etimológico con la licantropía; hay leyendas que atribuyen a este individuo esa metamorfosis como castigo por su ofensa inferida a los dioses, sabida la aberración nefasta que suponían en el mundo clásico los sacrificios humanos; pensaban que sólo en pueblos bárbaros podía darse un tipo semejante de prácticas salvajes. La cuestión etimológica es fácilmente vinculable a la propuesta que hacía San Agustín (que hemos citado más arriba) acerca del apodo de Apolo y Júpiter (Licio); si bien, omitía absolutamente en este contexto la mención del nombre de Licaón, de cuya historia pudo tener noticia a través de los poemas de Ovidio (*Met.* I 210-240).

Es evidente que no eludía la mención de este tipo de historias de dudosa credibilidad; es más, no rechazaba categórica y explícitamente su veracidad, pues comprendía que a menudo encerraban un matiz alegórico, tan de su agrado; sabía que, tras la alegoría, latía una enseñanza moral, como rezaba la máxima de cuño propio: *vitium hominis natura fit pecoris*³³⁶; es decir, los vicios embrutece al ser humano. De esta manera, nos hemos apartado momentáneamente de *La ciudad de Dios* y del camino racionalista que sigue San Agustín, para traer a colación que la mención y el uso de sucesos extraordinarios de los que se pudiese extraer una aplicación moral eran herramientas útiles para sus propósitos. De este jaez eran también, así lo reconoce él mismo, numerosas historias recogidas en el Antiguo Testamento:

*Haec uel falsa sunt uel tam inusitata, ut merito non credantur. Firmissime tamen credendum est omnipotentem Deum omnia posse facere quae uoluerit, siue uindicando, siue praestando, nec daemones aliquid operari secundum naturae suae potentiam (quia et ipsa angelica creatura est, licet proprio sit uitio maligna), nisi quod ille permiserit, cuius iudicia occulta sunt multa, iniusta nulla*³³⁷.

Al respecto, nos hacemos eco de las certeras palabras de M. Lanero: “La historia, es decir, la veracidad de los testigos que presencian un prodigio, tiene aquí su palabra. Naturalmente, esta apertura nos lleva igualmente a un campo de grande importancia histórica: los milagros divinos y las profecías. Es decir, Dios, que es la fuerza suprema,

³³⁶ *De pecc. orig.* 2, 4.

³³⁷ *De civ.* 18, 18, 2: “Estas cosas o son falsas o son tan infrecuentes que no se pueden creer racionalmente. Sin embargo, se ha de creer de forma tajante que Dios todopoderoso puede hacer todo cuanto se proponga, ya sea para castigar, ya para premiar, y que los *daemones* no pueden obrar nada según el poder de su naturaleza (puesto que esta misma es también una obra angélica, aunque maligna por su propio pecado), a no ser lo que Él les permitiere, cuyas decisiones muchas son ocultas, injusta ninguna.”

que rige y dirige el mundo, puede intervenir en él dando a los hombres potestad de hacer maravillas, o de predecir las cosas futuras, que también se ha considerado siempre como un don divino dado a los hombres, sean sibilas o profetas bíblicos”³³⁸.

San Agustín estimaba que esos accidentes eran falsos o difíciles de aceptar por la razón debido a su carácter tan extraordinario y solía citar, como prueba de ello, el testimonio de Apuleyo³³⁹ antes mencionado o incluso alguna experiencia propia. En cualquier caso, no se debe pasar por alto su inclinación al relato de cuestiones asombrosas y a la descripción de animales o personajes fuera de lo común, con la aportación, a menudo, de testimonios personales: “Pues también nosotros, estando en Italia, escuchábamos tales cosas de cierta región de aquellos lugares, donde decían que mujeres posaderas, imbuidas de estas malas artes, solían dar algo dentro de un queso a los viajeros que quisieran o pudieran, con lo que se transformaban al punto en jumentos para portar lo que fuese necesario y, después de concluir esa tarea, de nuevo volvían a su ser. Sin embargo, su mente no se tornaba bestial, sino que conservaban el humano raciocinio³⁴⁰.”

San Agustín, con todo, pretendía justificar de forma racional estos sucesos que anidaban fuera de un orden natural lógico; a tal efecto, ofrecía la posibilidad de que, sin haber llegado a ser reales, hubieran podido ser percibidos por el hombre a través de su imaginación³⁴¹, a la manera que ocurría con las imágenes deformadas de la realidad que aparecían en los sueños:

*Non itaque solum animum, sed ne corpus quidem ulla ratione crediderim
daemonum arte uel potestate in membra et liniamenta bestialia ueraciter posse
conuerti, sed phantasticum hominis, quod etiam cogitando siue somniando per
rerum innumerabilia genera uariatur et, cum corpus non sit, corporum tamen
similes mira celeritate formas capit, sopitis aut oppressis corporeis hominis*

³³⁸ *Obras Completas* XVII, n. 51, Madrid: BAC 2007, 991. Cf. *ib.* n. 46, p. 442. Vid. H. RAHNER, *Grieschiche Myten in cristlichen Deutung*, Zürich 1957; J. PEPIN, *Influences païennes sur l'homme et le diable*, París 1965, 51-74.

³³⁹ *De civ.* 18, 18, 2. “Como Apuleyo, en los libros que escribió con el título *El asno de oro*, aseveró o fingió que le había ocurrido a él mismo: que, tras ingerir un veneno, se convertía en asno conservando su espíritu humano.” Traslada, pues, aquí una opinión que considera inverosímil, pero no increíble, a pesar de estar tomada de una novela; acaso nuestro *rhetor* no considerase la obra de su compatriota africano una quimera o quizá ignorase la fuente de inspiración de tal novela, que no había sido otro que el griego Luciano.

³⁴⁰ *V. De civ.* 18, 18, 1.

³⁴¹ Acerca de estas cuestiones y de otras similares sobre las apariciones de muertos y sobre los diálogos habidos entre ellos, San Agustín recoge algunos fragmentos en *De cura pro mortuis gerenda* 12.

*sensibus ad aliorum sensum nescio quo ineffabili modo figura corporea posse perducī*³⁴².

No restaba credibilidad a los acontecimientos extraordinarios, sino que prefería someter tales consideraciones al juicio de la historia. La cuestión es que, por la autoridad de quienes transmitían esas fantasías, “que han llegado a nosotros por quienes no podríamos juzgar mentirosos³⁴³”, las aceptaba como alegorías y, en consecuencia, pretendía aportarles una explicación racional. De tal manera, estimaba que las metamorfosis licantrópicas de los árcades o la transformación en bestias de los compañeros de Ulises a causa de los encantamientos de Circe eran un producto de la ensoñación. Sin embargo, en lo relativo a las aves de Diomedes, construía una imagen fantástica en la que, por arte o intromisión de los *daemones*, los cuerpos de los hombres no habrían sido metamorfoseados en aves, sino hábilmente sustituidos por ellas (acogiéndose así al pseudo-racionalismo en esta interpretación), hecho que habría ocurrido de forma semejante en la sustitución de Ifigenia por la cierva en el instante de su sacrificio; volvemos de esta forma al recurso del rapto que había sido utilizado por la mitología de forma tópica. Acaso el error de San Agustín, en su empeñamiento apologético, residiera en el hecho de otorgar verosimilitud a los relatos de las aves que llevaban agua al templo, se dejaban acariciar por los autóctonos, etc., ya que, en tanto que sí admitía la posibilidad de la manipulación y de la intervención de los *daemones* con el fin de seducir a los hombres, del mismo modo podríamos considerar que asumía la certeza de los hechos.

1.3.7 El periodo literario del mito.

Para concluir con la etiología del mito, San Agustín ahondaba en la poesía en busca de su origen literario y lo hallaba en las narraciones que giran en torno a la ciudad de Troya: los textos homéricos y posthoméricos. Sin embargo, desechaba los datos que no guardaban relación con Roma, pues el objeto final de la búsqueda de este

³⁴² *Ib.* “Así pues, no puedo creer que el alma o ni siquiera el cuerpo, por alguna explicación racional o por arte de los *daemones*, pueda ser convertido verazmente en miembros o facciones bestiales, en cambio, sí en una imagen fantástica de hombre, porque también a través de la meditación o la ensoñación se muda en innumerables especies de cosas; aunque no existe el cuerpo como tal, sin embargo, adopta, con admirable celeridad formas semejantes de cuerpos, dormidos o aletargados los sentidos corporales del hombre para percibir otras cosas; ignoro de qué modo sublime tal figura puede percibirse corpórea.”

³⁴³ *Cf.* 18, 18, 3.

apologista era el mito romano como inspiración y causa de la religión nacional romana. A tal efecto enlazaba la caída de Troya con la llegada de Eneas al Lacio, donde reinaba Latino, nieto de Saturno, a quien habría de suceder el propio caudillo troyano, primero de los tres últimos reyes a los que el pueblo concedió la divinidad. Era curiosa la manera en que esto había sucedido, pues los tres protagonistas se transfiguraron en dioses tras su desaparición: Eneas, Aventino y Quirino siguieron la estela de los hombres “raptados” para convertirse en dioses. Desconocemos las fuentes que sirvieron de inspiración para su relato una vez que se había apartado de la obra de Eusebio, de quien, sin embargo, continuaba sirviéndose para establecer la cronología comparativa con los pueblos griego y hebraico³⁴⁴. Los principales historiadores que abordaron la cuestión de la divinización de esta terna de reyes fueron Dionisio de Halicarnaso, Estrabón y Plinio; y entre los poetas, el principal fue Virgilio, en cuya epopeya se mezclaban, tras un velo de verosimilitud, la fantasía del autor con la verdad histórica, siendo en ocasiones muy difíciles de discriminar la una de la otra³⁴⁵.

Así pues, tras Eneas³⁴⁶, rey de los Latinos, San Agustín incluía como sucesor a Silvio, hijo póstumo fruto de su matrimonio con Lavinia, y a Julo como tercero en la dinastía. Silvio se convertiría de tal suerte en epónimo de los reyes Silvios. El primogénito enéada, fundador de la mítica Alba Longa, aparecía, en cambio, como creador de la dinastía de los reyes Albanos, nexo definitivo con el nacimiento de Roma. Toda esta información nacía, a buen seguro, de la fuente de Tito Livio³⁴⁷, a quien muy probablemente seguía, abandonando el guión esquemático de Eusebio, no así su cronología.

³⁴⁴ La mención que hace de Sansón (*De civ.* 18, 19) y su comparación con Hércules, así como la enumeración, en cronología incierta, de los jueces hebreos, dan prueba de ello. *Cf.* Eus. *Chron.* 62.

³⁴⁵ Entre los autores que escribieron sobre el éxodo de los supervivientes al holocausto troyano tras la toma de la ciudad por los griegos y sobre el recorrido que los primeros siguieron hasta alcanzar el Lacio, se encuentran principalmente los historiadores citados (*vid.* Dion. Hal. I 48; Estrabón V 3) y también Plinio (IV 43); sin embargo, es más que probable que San Agustín utilizara como referencia la obra de Tito Livio, autor que desdén la fábula en su relato, donde se detallan con exactitud los nombres de los reyes ancestrales de los que desciende la estirpe romana.

³⁴⁶ Dionisio de Halicarnaso nos habla de un templo erigido en su honor (*cf.* I 64, 5), atribuye a su hijo Ascanio su construcción, quien a su vez habría sido artífice de la inclusión de su antecesor entre los dioses Indígetes, cuya etimología incierta es objeto de numerosos estudios, todos ellos sin una conclusión definitiva; Servio se limita a definirlos como primitivos dioses de Roma; Ernout-Meillet señala que su etimología es desconocida; Servio, en varios pasajes, se refiere a las distintas cuestiones en relación con Eneas, históricas y fabulosas, si bien, se acoge a Livio (como creemos que hace San Agustín) para las históricas (*ad Aen.* 7, 150; 12, 794) y selecciona del poeta Ovidio las fabulosas (*Met.* XIV 581): su rapto (*cf. ad Aen.* 1, 259) y posterior deificación (*cf. ad Aen.* 6, 133).

³⁴⁷ *Cf.* T. Liv. *Hist.* I 3.

En esta época, parecía ser condición indispensable para alcanzar los honores divinos la desaparición del hombre; de esta manera, los protagonistas de la deificación se garantizaban que nadie pudiese alegar un testimonio de mortalidad en contra del sujeto a divinizar. Si seguimos la lectura de San Agustín, Aventino habría ocupado el puesto duodécimo desde el reinado de Eneas y, al igual que el caudillo troyano, habría muerto en combate, según testimoniaban los historiadores; finalmente, habría sido enterrado en la colina de la que es epónimo y honrado entre los dioses, tal como especifica en el párrafo siguiente:

*Alii sane noluerunt eum in proelio scribere occisum, sed non comparuisse dixerunt; sed nec ex eius uocabulo appellatum montem, sed ex aduentu auium dictum Auentinum. Post hunc non est deus factus in Latio nisi Romulus conditor Romae*³⁴⁸.

Comprobamos, pues, en estas líneas que no fue posible hallar testimonio de su muerte, por lo que se habló simplemente de su desaparición; otra cuestión diferente es el nombre del monte, ya que los mismos testigos habrían negado la relación con el nombre del rey por temor a una interpretación que pudiese relacionar el origen de la colina con el túmulo funerario; así había ocurrido con otros epónimos como el de Miseno, celebrado por Virgilio. Esto compele a la imaginación forzosa de una etimología capaz de justificar tal nomenclatura; como consecuencia de ello, decidieron relacionarlo con las aves del monte³⁴⁹.

En su recorrido por el orden ancestral de los primitivos padres de la patria romana, no se halla otro dios hasta Rómulo, hijo de la vestal Rea o Ilía³⁵⁰, quien a la postre será el último romano deificado a su muerte; ya no volveremos a encontrar

³⁴⁸ *De civ.* 18, 21: “En verdad, unos no quisieron escribir que había muerto en combate, sino que afirmaron que había desaparecido; pero el monte no tomó de este su nombre, sino que lo llamaron ‘Aventino’ por la llegada (*adventus*) de aves. Después de este no se volvió a erigir ningún dios en el Lacio a excepción de Rómulo, el fundador de Roma.”

³⁴⁹ Varrón (*Ling. Lat.* V 7, 43) admite varias etimologías posibles en torno a la denominación del monte romano, pero con matices, ya que si bien recoge un origen, tomado de Nevio, fundamentado en las aves procedentes del Tíber, relaciona, en cambio, la palabra *adventus* con la llegada de fieles para visitar el templo alzado allí por Servio Tulio en honor de la diosa Diana; también comenta un posible origen vinculado al enterramiento del rey albano. No obstante recoger estas opiniones, vierte así la suya: “Lo que yo considero más verosímil es que proceda de *avectus* (transporte), pues en otro tiempo este monte estaba separado de los restantes por pantanos, de manera que de allí eran transportados (*advehebantur*) desde la ciudad en barcas, de lo que hay vestigios.”

³⁵⁰ Cf. T. Liv. *Hist.* I 2-4.

nuevos dioses hasta la época imperial, cuando los emperadores, por adulación y no por apoteosis o rapto, serán deificados en vida.

El procedimiento racionalista agustiniano coincide en esta ocasión con el aplicado por Servio, lo que nos permite sospechar una coincidencia no sólo de coetaneidad, sino también de una formación académica común. A pesar de ello, existen diferencias entre uno y otro en la construcción de sus propuestas racionalistas, pues mientras Servio comenzaba con la exposición de la fábula y concluía con su exégesis, San Agustín añadía un juicio moral al mito (absolutamente inexistente en Servio) y concluía con la exposición de la que consideraba ser la historia verdadera. Ambos exégetas atribuían la autoría de sendas narraciones, tanto de la histórica como de la fabulosa, a la tradición de autores anónimos, sirviéndose de expresiones del tipo: *dicunt, volunt, creditur, perhibetur...* Y ambos, igualmente, utilizaban fórmulas explicativas para justificar la historia, encabezadas por nexos causales como *ideo, quod, quia*.

Veamos qué nos cuenta San Agustín sobre el nacimiento de los gemelos según la fábula:

*Porro Amulius fratris sui Numitoris filiam Rheam nomine, quae etiam Ilia uocabatur, Romuli matrem, Vestalem uirginem fecerat, quam uolunt de Marte geminos concepisse, isto modo stuprum eius honorantes uel excusantes, et adhibentes argumentum, quod infantes expositos lupa nutriuerit. Hoc enim genus bestiae ad Martem existimant pertinere, ut uidelicet ideo lupa credatur admouisse ubera paruulis, quia filios domini sui Martis agnouit*³⁵¹.

Se reconocen fácilmente los recursos léxicos arriba mencionados; sin embargo, es conveniente resaltar la diferencia existente entre el pragmatismo serviano y el juicio moral introducido por San Agustín. Dichas expresiones denotan un paganismo latente en el primero y una evidente intención moralizadora en el segundo, pues tras mencionar la concepción de Rea en unión con Marte (*quam uolunt de Marte geminos concepisse*), San Agustín apostilla que tal afirmación pretende la justificación del estupro

³⁵¹ *De civ.* 18, 21: “Más adelante, Amulio había nombrado virgen vestal a la hija de su hermano Numítor, madre de Rómulo, de nombre Rea, la cual atendía también al nombre de Ilía; pretenden que esta había concebido gemelos de Marte; de ese modo, ya sea por enaltecer ya por excusar la violación, añadían la explicación de que una loba había criado a los niños expósitos. En efecto, aducen que este tipo de animal está asociado a Marte, evidentemente con la intención de que se crea por esto que la loba había prestado sus ubres a los pequeños, porque reconoció a los hijos de su señor Marte”.

de una virgen vestal. Como es bien sabido, esta aberración era inadmisible para las doncellas consagradas al culto de la diosa: *isto modo stuprum eius honorantes uel excusantes*. Finalmente, relaciona la lactancia de los gemelos con la loba por tratarse del animal de referencia del dios Marte y, por ende, de sus hijos. A través de un claro ejemplo de pseudo-racionalismo, justificado por la identificación del oficio de la prostitución con las lobas³⁵², el propio San Agustín explica la confusión entre el nombre y la antigua profesión:

*quamuis non desint qui dicant, cum expositi uagientes iacerent, a nescio qua primum meretrice fuisse collectos et primas eius suxisse mamillas (meretrices autem lupas uocabant, unde etiam nunc turpia loca earum lupanaria nuncupantur), et eos postea ad Faustulum peruenisse pastorem atque ab eius Acca uxore nutritos*³⁵³.

Existen algunas otras diferencias dignas de mención entre las versiones serviana y agustiniana: el *grammaticus* romano le confería un tratamiento histórico a toda la narración; en este planteamiento seguía a grandes escritores romanos o griegos, como Ennio, Tito Livio, Cicerón o Plutarco; sobre el asunto de los gemelos, Virgilio nos da un testimonio similar, aunque no somos capaces de discernir la fábula de la historia en los versos del mantuano. En cuanto a la meretriz, Servio afirmaba de ella que era la propia esposa de Fáustulo³⁵⁴, mientras que, tal como se ha mencionado arriba, San Agustín aludía a una meretriz anónima, que les habría ofrecido la primera leche, y atribuía la nutrición posterior al cuidado de Acca.

A menudo dejaba un resquicio para la duda, a fin de que fueran los propios lectores quienes pudieran juzgar los hechos; no negaba la posibilidad de que una loba hubiese podido amamantar a los gemelos, ahora bien, añadía siempre una consideración moral, pues no veía imposible que un acontecimiento de este tipo hubiese

³⁵² La palabra *lupa* está atestiguada con el significado de “meretriz” en autores como Plauto, Livio y Cicerón entre otros; de igual modo, *lupanar* ya aparece en Plauto como “prostíbulo”; este último étimo latino es un vocablo común en nuestro castellano coloquial.

³⁵³ *De civ* 18, 21: “Aunque no faltan quienes dicen que, como lloraran en el suelo los expósitos, fueron primero recogidos por no sé qué meretriz y mamaron por primera vez de sus pechos (pero llamaban *lupas* a las meretrices, de donde también ahora se llaman “lupanares” sus establecimientos de vergüenza), y que estos después llegaron al pastor Fáustulo y fueron alimentados por su esposa Acca.”

³⁵⁴ En Servio este personaje aparece no como *Faustulus*, sino con el nombre de *Faustus*; también cita en ocasiones a Rómulo con el nombre de *Romus*.

podido ocurrir por voluntad de Dios, pues -nos dice- se trataba de los fundadores del imperio en el que había de nacer el cristianismo: *per quos tanta civitas condenda fuerat*³⁵⁵.

Podemos concluir, tras el estudio exhaustivo que San Agustín hace de la obra varroniana por excelencia, que existe una teología pagana sostenida de forma interesada por los pueblos como método de control que excede al poder político y que esa religión gentil es transmitida a través de los poetas sin dejar una evidencia clara de cuál fue el primero entre estos dos agentes; que, en tercer lugar, coexiste una teología sostenida por los filósofos, que aporta cierto soporte intelectual a las dos anteriores. La mejor herramienta para derribar los cimientos de esa religión, que representa un freno para la difusión y el ascenso del cristianismo, es indagar en la historia, por ello busca la etiología del mito y la encuentra en los primitivos reyes de Argos. Demuestra así, desde una perspectiva histórica y evemerista, que los dioses no son otra cosa que hombres y con ello los banaliza. Pero no todos los dioses tienen un origen humano y, por ello, acude en el resto de los casos al racionalismo alegórico. Encuentra un culpable final en los *daemones*, artífices de las necesidades que parecen sentir los hombres de crear una religión que los aparte de Dios.

³⁵⁵ *Ib.*

2. Cultura pagana viva en San Agustín: folclore, fiestas y religiosidad popular.

Introducción.

San Agustín es heredero de la cultura pagana en la que se formó, acepta como parte de sí mismo dicha cultura y la hace presente a lo largo de toda su creación literaria. En el estudio de sus obras, debemos establecer dos periodos bien diferenciados a partir de su conversión³⁵⁶: uno, que podríamos calificar de etapa de inocencia, cuando, aún ligado a su costra pagana, carecía del rigorismo y de la aversión frontal hacia el paganismo que desarrollaría más adelante³⁵⁷; es esta una etapa en la que sus escritos reflejan sin pudor una gran parte de la cultura que había adquirido en la escuela y que él mismo se había encargado de transmitir como profesor. El otro periodo, abrupto y polemista, nace a partir de su nombramiento como obispo, atalaya desde la que se convertiría, atendiendo a la etimología de su cargo³⁵⁸, en fiel custodio de la religión cristiana y enemigo de cualquier pensamiento o corriente que pretendiera poner freno a su misión evangelizadora; en el caso del paganismo, se acentuará su lucha contra él a partir de la invasión de Roma por Alarico en 410³⁵⁹. Pronto llegaron noticias de este suceso que se difundían en las iglesias:

*Horrenda nobis nuntiata sunt; strages facta, incendia, rapinae, interfectiones, excruciationes hominum. Verum est, multa audivimus, omnia genuimus, saepe flevimus, vix consolati sumus; non abnuo, non nego multa nos audisse, multa in illa urbe esse commissā*³⁶⁰.

La tarea de abatimiento del paganismo fue ardua. Además de los ejemplos citados *supra* y de otros que veremos más adelante, encontramos el episodio de la

³⁵⁶ Es bautizado por San Ambrosio en 387.

³⁵⁷ Son muchísimas las referencias que podríamos añadir sobre esta cuestión, las expresiones de corte pagano están presentes en todas sus obras, muy abundantes en las primeras, más latentes en las que podríamos tildar de postepiscopales.

³⁵⁸ *Episcopus*: el que observa a los demás desde arriba.

³⁵⁹ Cf. *Epist.* 127, 4. Un año antes ya habían venido noticias de Hispania que relataban la invasión de los suevos, los vándalos y los alanos en septiembre u octubre de 409. Los paganos atribuían al cristianismo la causa del derrumbamiento del Imperio. V. *Epist.* 111 (a Victorino, fines del 409, Hipona, sobre las invasiones bárbaras).

³⁶⁰ *De urb. exc.* 2, 3: "Nos han anunciado cosas horrendas. Devastaciones, incendios, rapiñas, asesinatos, torturas. Es cierto, hemos oído muchas cosas, hemos gemido por todas, a menudo hemos llorado, a duras penas tenemos consuelo; no lo desmiento, no niego que hemos oído muchos detalles, que se han cometido atrocidades en aquella ciudad." Este sermón fue pronunciado en el verano de 410 con motivo de la toma de Roma por Alarico.

invasión de Italia por el rey godo Radagaiso³⁶¹, del que daba cuenta San Agustín³⁶²; se comenzó a dudar de la victoria romana en la confianza de que el rey godo practicaba sacrificios diarios a unos dioses que consideraba amigos; estos, en agradecimiento a tales atenciones rituales, le habrían de prestar apoyo y seguridad frente a un pueblo romano que había abandonado los sacrificios a los dioses de su ciudad. Esta noticia se difundió de forma propagandística para devaluar la moral de los romanos y minar así su resistencia; pero lo cierto es que, según transmite San Agustín, Radagaiso fue derrotado, apresado y ejecutado, sufriendo cien mil bajas por ninguna el ejército romano³⁶³.

San Agustín utiliza como recurso retórico de persuasión una progresión que parece ser el camino establecido por Dios *ad hominem*: lo pasea por el pecado y por la herejía para que, desde el conocimiento propio y profundo del error, disponga de armas poderosas para combatir a sus oponentes heréticos y paganos. En este ámbito, la literatura clásica le irá forjando el camino por el que terminará haciendo un desfile triunfal el cristianismo. Esa cultura pagana de la que participa le proporciona un marco de pensamiento en el que puede insertar sus reflexiones teológicas; y todo ello, aceptando las leyes y el momento que le toca vivir sin presentar ningún tipo de hostilidad frente al Imperio, en la idea absolutamente cristiana de separación entre la Iglesia y el Estado fundamentada en el Evangelio³⁶⁴; al margen de esta consideración, se verá beneficiado enormemente por las leyes imperiales dictadas en defensa y apología del pensamiento cristiano y en contra de los usos paganos.

No va a ser novedoso en el método de su crítica del paganismo, pues ya se hallaba presente en los apologistas cristianos predecesores, sobre todo en Tertuliano, aunque también en Arnobio y Lactancio. En general, en su crítica del paganismo, siguen todos ellos el esquema que dibujó Filón de Alejandría, quien proponía la crítica de los elementos, del culto a los astros, de los dioses de la mitología, de la idolatría y, dentro de esta última, también de la zoolatría. Los apologistas aportarán a ese esquema la crítica de las costumbres paganas. Estos son los fines que persiguen: 1) defender a la

³⁶¹ Sucesos acaecidos en el año 406; cf. P. COURCELLE *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques* p.39-1, 3ª ed. (París 1964); E. GIBBON, *Historia de la decadencia y caída del Imperio Romano*, ed. abrev. D. A. Saunders, trad. Carmen Francí, Barcelona: Alba Editorial 2001, cap. XIV, p.401.

³⁶² Cf. *De civ.* 5, 23.

³⁶³ Esta información que transmite San Agustín parece exagerada. Cf. *De civ.* 5, 23.

³⁶⁴ Mt 22,15-21: "Dad al César..."

Iglesia de las calumnias; 2) describir un modo de vida sencillo; 3) demostrar lo absurdo del paganismo y defender la Verdad única.

En la última década, una de las cuestiones sometidas a debate en este ámbito de estudio es cuál ha de ser el significado correcto de la palabra “pagano”, es decir, qué interpretación podemos aportar a este vocablo para expresar el tratamiento que se le daba en la generación de San Agustín. Puestos a utilizar con profusión la palabra “paganismo”, nos parece apropiada la búsqueda de la explicación de este término y así nos recuerda Cicerón que debe hacerse: “Toda polémica que se vaya a desarrollar sobre un asunto exige antes su definición³⁶⁵.” Debemos a Cameron un amplio estudio sobre el mundo pagano en su obra *The Last Pagans of Rome*³⁶⁶, que incluye un análisis minucioso de este término³⁶⁷. Sus opiniones en esta obra han despertado no poca controversia entre los eruditos. Alan Cameron defiende un uso del término “pagano” exento de matices peyorativos, más bien como una forma de referirse a los no-cristianos, excepción hecha de los judíos. Nos parece difícil establecer un *terminus post quem* para fijar el final del paganismo y el inicio de la hegemonía religiosa del cristianismo; el análisis de esta cuestión iría intrínsecamente ligado al de la interpretación del término. Cameron piensa que si lo relacionamos con los ritos oficiales, esto sucedió a principios del s. V; si con las creencias, habría que hacer un estudio pormenorizado de cada una de las sociedades. El propio Cameron recoge el sentir de Riggs³⁶⁸ sobre este asunto, el cual afirma que las creencias paganas se prolongaron en lugares remotos y zonas rurales. Este erudito, para justificar su aserto de que las sociedades rurales prolongaron los ritos paganos a finales del s. IV, nos remite como ejemplo al sermón datado en 399, donde San Agustín reprocha a los fieles asistentes su participación en un banquete ante la estatua del altar del Genio de Cartago³⁶⁹. Sin restar veracidad a la opinión de Riggs, nos parece importante destacar que la ciudad de Cartago, donde se pronuncia este sermón, no era en tiempos de San Agustín una zona rural ni tampoco remota, sino más bien una de las

³⁶⁵ *De offic.* I 7.

³⁶⁶ KELLY, G., *Review of Joel Kahn “Other Malays: Nationalism and cosmopolitanism in the modern Malay world”*, en *The Classical Review*, vol. 65, Issue 01 (abril 2015) 230 – 233.

Debemos a R. Lizzi la edición de *The Strange Death of Pagan Rome, Reflections on a Historiographical Controversy* (ed. Rita Lizzi, Turnhout: Brepols 2013), un ensayo crítico en el que distintos eruditos analizan por separado, pero desde una mirada crítica negativa, una gran parte de los capítulos que conforman la obra de Cameron.

³⁶⁷ CAMERON, A., *The Last Pagans of Rome*, N. York: Oxford University Press 2010.

³⁶⁸ RIGGS, D., “*Christianizing the Rural Communities of Late Roman Africa*”, en H. A. Drake (ed.), *Violence in Late Antiquity* (Ashgate 2006) 297-308.

³⁶⁹ *Serm.* 62, 9-10.

ciudades más importantes y ricas del Imperio decadente. Cameron³⁷⁰, al respecto de las palabras de Riggs, considera que las prácticas paganas a finales del s. IV atendían más al folclore y al espectáculo que a un verdadero sentir religioso. No dudamos que esto pudiera ser así, pero entonces nos vemos obligados a preguntarnos a qué obedece toda la literatura que escribe San Agustín como defensa frente a los ataques del mundo pagano y como crítica de sus ritos y costumbres. Otra cosa muy distinta es que la religión pagana llegase a ejercer una posición dominante a finales del s. IV, y estamos seguros de que eso no era así. Cameron³⁷¹ incluye la siguiente afirmación de H. Chadwick³⁷²: “los paganos no sabían que lo eran hasta que se lo dijeron los cristianos”. Esta aseveración es aplaudida por Kahlos, cuya opinión recogeremos más abajo. Busine³⁷³ alaba el esfuerzo y el contenido de la obra de Cameron y desecha las críticas contra este; frente a él, Guido Clemente³⁷⁴ muestra una actitud opuesta y cierto escepticismo frente a la mayor parte de los postulados de Cameron, a quien acusa de apoyarse en fragmentos excesivamente breves para sostener sus conjeturas y de hacer una interpretación monolítica del mundo pagano. Por su parte, Richard Lim³⁷⁵ ofrece la siguiente definición de “pagano”, a nuestro juicio, de forma bastante certera: “una categoría que llegó a ser entendida como esas creencias y prácticas que no podrían ser admitidas durante mucho tiempo en una sociedad cristianizante”. Maijastina Kahlos³⁷⁶, por su parte, adopta una actitud algo más indefinida sobre la cuestión del número de paganos o cristianos que pudiera haber a finales del s. IV; según ella, se debe desconfiar de los datos, porque la mayor parte de ellos procede de fuentes cristianas. A la discusión sobre el término “pagano” añade uno nuevo a debate: *incertus*. Con ese vocablo pretende designar a todos aquellos que no pueden ser clasificados como paganos o cristianos, sino que ocupan un lugar intermedio, a menudo en un estadio previo a su conversión, como sugiere acerca de Macrobio³⁷⁷. No obstante, a diferencia de

³⁷⁰ O. c., 783-801.

³⁷¹ O. c., 173.

³⁷² CHADWICK, H., “Augustine on Pagans and Christians”, en D. Beales and G. Best (eds.), *History, Society and the Churches: Essays in Honour of Owen Chadwick* (1985) 9-27.

³⁷³ BUSINE, A., en *Bryn Mawr Classical Review* (BMCR), Université Libre de Bruxelles (2011) 12-35.

³⁷⁴ En Lizzi... (2013) 13-29.

³⁷⁵ LIM, R., “Christianization, Secularization, and the Transformation of Public Life”, en *A Companion to Late Antiquity*, ed. Philip Rousseau (2009) 497-511.

³⁷⁶ KAHLOS, M., *Debate and Dialogue: Christian and Pagan Cultures c. 360-430*, University of Helsinki, Aldershot: Ashgate 2007, 1-16.

³⁷⁷ G. Kelly se hace eco de las palabras de Cameron y del último editor de las *Saturnalia*, R. Kaster, quienes defienden la tesis del cristianismo de Macrobio y se basan para confirmar su tránsito a esta religión en un pasaje en el que el propio Macrobio habla con cierta nostalgia de su pasado pagano.

Cameron, prefiere evitar la palabra “pagano” y sustituirla por “politeísta”; es más, atribuye a los cristianos la invención del paganismo y se apoya en el comentario de Chadwick que hemos recogido arriba. Por último, adscribe a la voz “pagano” el significado “no-cristiano” (en lo que coincide con Cameron), y la considera una palabra emergente en el latín occidental a lo largo del s. IV. Ahora bien, si lo que pretendemos es explicar la interpretación de “pagano” en la generación de San Agustín, una vez atendidas todas estas opiniones que hemos recogido, nos parece lo más prudente tener en cuenta a uno de los protagonistas que más la utilizaron y dejar, por tanto, en la voz de San Agustín qué quiere dar a entender el Padre de la Iglesia cuando utiliza este término y, a partir de sus palabras, comprender mejor qué uso debemos hacer de él en nuestro estudio. Lo explica en una carta fechada en 417, que escribe a dos cristianos, donde, entre otras cuestiones, les informa de la composición de *La ciudad de Dios* con la intención de ofrecer una respuesta a los paganos:

*Istorum sane infidelium, quos vel Gentiles, vel iam vulgo usitato vocabulo Paganos appellare consuevimus, quoniam duo sunt genera; unum eorum, qui superstitiones, quas putant, Christianae religioni anteponunt; alterum eorum, qui nullo religionis nomine obstricti sunt*³⁷⁸.

Como se puede observar, utiliza indistintamente los epítetos “gentiles” y “paganos”, aunque se decanta por el segundo y explica que se debe a que es de uso común en ese momento; si bien, habla en primera persona, con ello deja claro que el empleo de estas palabras se corresponde con la perspectiva cristiana. En segundo lugar, define con esos vocablos a dos grupos de personas: los que creen en las supersticiones y las anteponen a la religión cristiana y quienes no están adscritos a ningún credo politeísta, pero tampoco a la religión cristiana. Coincidimos con la opinión de Cameron en que de esos grupos han de quedar excluidos los hebreos. En nuestro estudio utilizaremos, como sugiere San Agustín, ambos términos, preferentemente “paganos”, aunque los alternaremos como recurso retórico. Parece justo afirmar que la transmisión de la mitología que aparece en los textos de San Agustín, en los casos de testimonios contra la creencia pagana, no pueden ir destinados al segundo grupo en el que incluye a aquellos que no profesan ningún tipo de adhesión a alguna religión.

³⁷⁸ *Epist.* 184 A, 3, 5: “Hay dos tipos de esos infieles a los que solemos llamar ‘gentiles’ o ahora con el vocablo de uso frecuente entre el vulgo ‘paganos’: uno de ellos, que antepone las supersticiones en las que creen a la religión cristiana; el otro, que no está sujeto a ningún nombre de religión.” Cf. *Retract.* 2, 43, 1.

Los pensadores cristianos del periodo anterior al Edicto de Milán asimilaron y aceptaron la cultura y los ideales del mundo romano; esto es un hecho significativo. Resultaba sencillo ser cristiano para las clases inferiores y los esclavos, sin embargo, también entre los patricios y los eruditos comenzó a difundirse esta religión monoteísta, en la que habían desembocado como afluentes unos dioses paganos cada vez más sincréticos y menos numerosos. Si bien se promulgó e inició la destrucción de los ídolos, la literatura pagana fue salvaguardada y no perseguida sobre todo por esa afinidad de pensamiento en muchas cuestiones morales y por la armonización cultural y filosófica existente entre paganos y cristianos. En definitiva, los apologistas cristianos aprendieron y aceptaron las artes liberales como vehículo necesario para la expansión de su pensamiento.

Roma siempre fue tolerante con la religión autóctona de los territorios conquistados; tales religiones convivían sin mayores problemas con el politeísmo grecorromano y oriental; en realidad, salvo judíos y cristianos, el resto de regiones practicaba una religión politeísta. Los romanos asimilaban sin pudor los dioses extranjeros con el mismo entusiasmo que permitían la adoración de sus propios dioses por los extranjeros³⁷⁹. Este crisol de divinidades favorecía el sincretismo, de tal manera que se fusionaban y confundían los dioses romanos con los de los territorios ocupados. Por citar un ejemplo, Apuleyo³⁸⁰ describía a Isis como soberana de la naturaleza y madre suprema sobre todos los dioses y elementos³⁸¹; esta diosa había viajado por numerosas regiones en torno al Mediterráneo y se había establecido en ellas como una gran diosa. En este contexto, la aparente ausencia de una opresión gubernamental parecía no mostrar impedimentos a la difusión sin límites de la religión cristiana; sin embargo, esto no siempre sucedía así.

³⁷⁹ La costumbre de los romanos de añadir a su panteón los dioses de los pueblos conquistados no se llevó a cabo con Cristo; San Agustín expone las razones: "Pero los romanos solían asimilar los dioses de las naciones que subyugaban y asumir sus ritos. En cambio, no quisieron hacer lo propio del Dios de la nación hebrea cuando la atacaron o la derrotaron. Pienso que veían que, si aceptaban los ritos de su Dios, que exigía que lo adoraran en exclusiva y que destruyeran los simulacros, habrían de desdeñar todo lo que antes habían decidido adorar gracias a cuyas religiones consideraban que había crecido su imperio. En esto los engañaba sobremedida la falacia de los demonios." Cf. *De cons. Evang.* 1, 12, 18.

³⁸⁰ *Met.* XI. Y a su vez la identifica prácticamente con todo el panteón romano femenino. V. M.^a Cruz Marín, *La religión de Isis en "las Metamorfosis" de Apuleyo*, Habis nº 4 (Sevilla 1973) 128-134.

³⁸¹ Cabe resaltar en Apuleyo la novedad de la alta consideración que tiene de esta diosa: es una diosa la que supera en poder a Júpiter.

El pensamiento de San Agustín estaba orientado a ensalzar la grandeza de Dios y a buscar la salvación eterna de todos los hombres. No ofrecía a los paganos una respuesta a sus problemas mundanos, sino una solución que justificase los padecimientos terrenos a cuenta del premio salvífico definitivo tras la muerte. Enseñaba a los hombres a ser felices haciendo el bien. La respuesta del mundo pagano era lógicamente de rechazo, pues se veía forzado a abandonar sus costumbres, arraigadas en la sociedad desde época ancestral, sus dioses y, muy especialmente, sus diversiones. Lejos de preocuparse por la esperanza de una vida eterna, preferían disfrutar de los goces que se ofrecían en la vida mundana, aunque eso representase caer en el mal según advertía esa nueva moral del cristianismo incipiente. En este orden de cosas, parecía inevitable la confrontación. Asimismo, un cristiano se encontraba con preguntas cuyas respuestas sólo podría conocer tras la muerte y que le resultaban difíciles de comprender: “¿Y por qué otro que vivió impíamente y siendo lujurioso, adúltero, histrión, gladiador³⁸², enfermo fue bautizado y murió, habiendo sido convicto del pecado y habiéndosele borrado?³⁸³” San Agustín ofrecía el perdón absoluto de todos los pecados; es evidente que había de fraguar mejor este mensaje en gentes adultas que en los jóvenes³⁸⁴, pero aseguraba una cristianización en masa y se pensaba que, a partir de ella, podría obtenerse el paulatino abandono de las costumbres paganas³⁸⁵.

En palabras de V. Capánaga, “Los dos ideales que San Agustín persigue y formula en los primeros escritos son profundamente cristianos, si bien traen ecos lejanos de los más nobles pensadores de la Antigüedad. Así, se ofrece él como un heredero y transmisor de los más ricos legados de la cultura espiritual pagana³⁸⁶.”

La vida de San Agustín, o mejor la autobiografía recogida en las *Confesiones*, nos deja secuencias que son aparentes ecos de ciertas escenas de las obras de Virgilio, autor a quien en tan alta estima tenía. Esta es la obra que mejor representa el punto medio en la transición desde sus obras más inocentes escritas en Casiciaco hasta las eminentemente apologistas y polemistas del episcopado. Para Paula Friedriksen³⁸⁷,

³⁸² *Venator*.

³⁸³ *Serm.* 27, 6.

³⁸⁴ Por eso entendía que era tan importante la educación.

³⁸⁵ *Cf. Serm.* 29 A, 1.

³⁸⁶ *Soliloq.*, O.C. I, BAC 10, introd., p.421.

³⁸⁷ FREDRIKSEN, P., *The “Confessions” as Autobiography in A Companion to Augustine*, ed. Mark Vessey and Shelley Reid, Oxford: Blackwell Publishing Ltd. (2012) 87-98. Este artículo se enmarca en un ensayo que recoge una serie de artículos de distintos autores que estudian, en ocasiones superficialmente, todo el mundo agustiniano sin dejar

quien a su vez transmite la opinión de O'Donnell, las *Confesiones* es una artera presentación revestida de frases y temas de los Psalmos, San Pablo, el Génesis y Plotino desde una perspectiva teológica trinitaria. Sin embargo, Friedriksen omite el trampantojo virgiliano que sirve como decorado a sus notas autobiográficas. Citemos algunas referencias. San Agustín parte, como Eneas, en barco desde el puerto de Cartago hacia Roma dejando a su madre, Mónica, abatida y desconsolada en la playa, víctima de un engaño, contemplando cómo se alejaba su nave. Esta secuencia nos recuerda el pasaje de la marcha de Eneas de Cartago, abandonando a Dido y provocando en esta un enorme desasosiego que había de empujarla al suicidio³⁸⁸. Ambos personajes, Eneas y Agustín, se hallan en una tierra que los aleja del cumplimiento de las altas metas a que estaban llamados: Eneas a la fundación del mayor imperio que jamás existió; Agustín, a convertirse en uno de los más importantes difusores de la palabra de Dios y, por añadidura, del cristianismo. De igual modo, los dos se hallan atrapados en una vida hedonista, sensual y placentera, esclavos del amor y los espectáculos³⁸⁹. Tanto para el héroe como para San Agustín, Cartago se convierte en un lugar de pasión y acomodamiento del que han de desprenderse para dar cumplimiento a una misión superior. Los dos emprenden un viaje al Lacio, donde se encuentra su destino; ambos se enfrentarán a dificultades al arribar a Italia por mar; ambos vuelven su mirada para contemplar a la amante y a la madre que dejan sufriendo. Asimismo, no sólo vemos semejanzas con la *Eneida*, pues el árbol en Virgilio adquiere un valor simbólico en algunas églogas con un matiz de protección³⁹⁰; y una

apenas resquicios; se trata de una mirada sobre San Agustín desde todos los puntos de vista posibles. Quizás pueda ser una de las más completas de cuantas obras se han escrito en las últimas décadas sobre este Padre de la Iglesia. También Danuta Schanzer propone una clasificación de estilos en las obras de San Agustín: uno con un clasicismo impresivo en *De civitate Dei*; otro más simple, empleado en los *Sermones*; el tercero es un estilo personal que la ensayista denomina “psálmico”, que es el utilizado en las *Confesiones*; cuestión esta última que coincide con parte de lo afirmado por O'Donnell.

³⁸⁸ Danuta Schanzer (*Augustine and the Latin Classics*, en Vessey, 2012, 161-174) aprecia, como nosotros, que San Agustín narra la partida de Cartago como si compartiera la misma suerte de Eneas. Danuta apunta la posibilidad de que lo haya hecho inconscientemente, pero que recuerda sospechosamente la precipitada salida de Cartago; de igual manera, percibe un paralelismo entre el abandono de su madre y el abandono de Dido para cumplir su destino en Roma, entre el amor enloquecido de una madre con su hijo y el despecho suicida de una mujer con su amante. Nosotros no creemos que se deba atribuir a la casualidad, ya que hay más escenas testigos de que, en la composición de estas secuencias de las *Confesiones*, San Agustín tiene muy presente los capítulos virgilianos de Eneas en Cartago.

³⁸⁹ Cf. *Conf.* 3, 1, donde expresa con un juego de palabras (*Carthago/sartago*) la pasión que allí se apoderó de él: *Veni Carthaginem; et circumstrepebat me undique sartago flagitiosorum amorum* (“Fui a Cartago; y me abrasaba por todas partes la sartén de los amores vergonzosos”).

³⁹⁰ El árbol, o la sombra que propicia, es un tópico de la poesía bucólica que atiende a la denominación *arbore sub quadam* (expresión recogida *sic* por San Agustín) y que está presente en los primeros versos de algunas de sus

higuera, prefiguración del paganismo, encontramos en San Agustín, bajo la que se encuentra momentos antes de su conversión, suceso que describe con enorme plasticidad:

Ego sub quadam fici arbore stravi me nescio quomodo, et dimisi habenas lacrymis³⁹¹, et proruperunt flumina oculorum meorum, acceptabile sacrificium tuum³⁹².

Estos son los momentos previos a su conversión, a la que por fin su inquietud lo iba a impulsar para encontrar la verdad en las Escrituras. Es el momento en que, estando bajo la protección de la higuera, escucha una voz infantil que lo invita a ‘coger y leer’. Escena semejante a la visita que Mercurio hace a Eneas para transmitirle las órdenes del dios supremo; nos lo relata de esta forma:

Repressoque impetu lacrymarum, surrexi, nihil aliud interpretans, nisi divinitus mihi iuberi ut aperirem codicem, et legerem quod primum caput invenissem³⁹³.

Tanto su conversión, como la de sus amigos, es apreciada por todos ellos como una explosión de libertad frente a la esclavitud de la concupiscencia humana en la que se sentían atrapados. Sin embargo, San Agustín más que nadie sabía de la enorme dificultad que entrañaba desprenderse de sus arraigadas costumbres gentiles, como él mismo sugería en sus *Confesiones*: “vayamos despacio, que también estas cosas mundanas tienen su dulzura, y no pequeña, y no se ha de cortar con ellas a las primeras, pues sería cosa fea tener que volver de nuevo a ellas³⁹⁴.” Era consciente del sufrimiento que le había supuesto dejar atrás sus prístinas aficiones y consideraba que no era posible abandonar de golpe las costumbres adquiridas. Así, en la comuna de Casiciaco, era frecuente escuchar diálogos en los que se hallaba muy presente la poesía

églogas. El árbol adquiere un valor mundano en los escritos de San Agustín. Sobre la simbología del árbol como representación de ese mundo pagano: “En las palabras del Señor: ‘Aprended de la parábola de la higuera, se entiende que la higuera está por el género humano, a causa de la comezón de la carne’.” (*Serm.* 122, 1, 1); “En efecto, el Señor Jesús vio bajo la higuera a todo el género humano.” (*Quaest. Ev.* I 39; cf. Mt 24,32).

³⁹¹ Expresión que nos recuerda inevitablemente a ese verso virgiliano: *Sic fatur lacrimans, classique immittit habenas* (*Aen.* VI 1), donde se conjugan las lágrimas con una expresión que expresa simbólicamente ‘cortar con una situación anterior’.

³⁹² *Conf.* 8, 12, 28: “Yo me tendí bajo una higuera no sé cómo, y di rienda suelta a mis lágrimas, y brotaron dos ríos de mis ojos, sacrificio tuyo aceptable.”

³⁹³ *Conf.* 8, 12, 29: “Y reprimido el ímpetu de mis lágrimas, me levanté, no interpretando ninguna otra cosa sino una orden divina de que abriera el código y leyera el primer capítulo que hallase.” Las suertes virgilianas, las suertes evangélicas... Se trataba de un divertimento aprendido en la escuela, donde se abría un código al azar y a partir de ahí el alumno debía idear una suaseria.

³⁹⁴ *Conf.* 6, 11, 19.

y con ella la mitología clásica, como se puede apreciar, por ejemplo, en el diálogo que mantuvo con su discípulo Licencio de Casiciaco, que se afanaba en la composición de versos y, amonestado por San Agustín por alejarse de la filosofía con tal afición, daba respuesta a su maestro: “Más bella es la filosofía, lo confieso, que Tisbe, que Píramo, más que la propia Venus y Cupido y los demás amores³⁹⁵.” Más adelante habría de redimirse en las *Retractaciones*, donde renegará de su conducta por considerarla ligera y superficial en el tratamiento de según qué asuntos:

Verum et in his libris displicet mihi saepe interpositum fortunae³⁹⁶ vocabulum. Et quod non addebam, corporis, quando sensus corporis nominavi. Et quod multum tribui liberalibus disciplinis³⁹⁷, quas multi sancti multum nesciunt³⁹⁸; quidam etiam, qui sciunt eas, sancti non sunt. Et quod Musas quasi aliquas deas, quamvis iocando, commemoravi. Et quod admirationem vitium nuncupavi. Et quod philosophos non vera pietate praeditos dixi virtutis luce fulsisse³⁹⁹.

Necesitaba derribar la última puerta que impedía su acceso a la verdad y rechazar o matizar los postulados que había compartido con los platónicos; a este fin escribe *Contra Academicos*, con cuya argumentación consigue liberarse definitivamente del eslabón que lo encadenaba al mundo pagano. Sin embargo, no faltan referencias a la

³⁹⁵ *De ord.* 1, 8, 21. Se refiere, claro está, a la filosofía.

³⁹⁶ Cf. Plinio *Nat. Hist.* 2, 22; donde comenta Plinio que todo el mundo acude a la fortuna para cualquier cuestión. Dicha diosa ha sido venerada hasta nuestros días, incluso en la actualidad tiene cierta acogida entre los fieles cristianos (no como diosa, claro está).

³⁹⁷ No es el único ejemplo, pues en más de una ocasión critica las artes liberales, a pesar de reconocer que es una buena vía para llevar a los fieles la palabra de Dios: Poesía, retórica, filosofía... las sitúa en un mismo grupo, el de las artes liberales, a las que contra su nombre acusa de atentar contra su libertad, ya que las considera difusoras de la mendacidad: “En ningún modo están de acuerdo con nuestra libertad esas impías fábulas que llenan las fútiles composiciones de sus vanos poetas; tampoco lo están las hinchadas y pulidas mentiras de sus oradores ni las rústicas argucias de sus filósofos.” (*Epist.* 101, 2). Y es que entendía que sólo podía aproximarse a la libertad mediante la narración de acontecimientos verdaderos, ya fueran buenos o malos; sin embargo, reconocía la difícil labor de los historiadores en tanto que tenían que elaborar su obra basándose por lo general en rumores. Y este había de ser el valor primordial de la historia: narrar la verdad de los acontecimientos.

³⁹⁸ Por tanto, no es necesaria la erudición para alcanzar la santidad.

³⁹⁹ *Retract.* 1, 3, 2: “Pero también me desagrada haber mencionado a menudo en estos libros la palabra ‘fortuna’. Y que no añadía ‘del cuerpo’ cuando nombré los sentidos del cuerpo. Y que concedí demasiada importancia a las artes liberales, que muchos santos ignoran grandemente; incluso algunos que las dominan no son santos. Y que mencioné a ciertas diosas, las Musas, aunque lo hice irónicamente. Y que llamé vicio a la admiración. Y que dije que brillaron por la luz de su virtud filósofos no dotados de verdadera piedad.” En este fragmento hace referencia al contenido de su bellísima obra *De ordine*, pero podría aplicarse a cualquiera de sus obras primeras. En esta obra de autorrevisión, escrita en los últimos años de su vida, predomina la autocrítica y el rigorismo, que aplica principalmente a esas obras primeras que carecían de un matiz polemista y tenían una apariencia más filosófica y didáctica.

mitología clásica en esta obra, dando muestra con ello de lo profundamente arraigada que tenía esta literatura:

*evenit ut scientia raro paucisque proveniat: eoque fit, ut Academicorum arma, quando cum eis ad manus venit, nec mediocribus viris, sed acutis et bene eruditis, invicta et quasi Vulcania videantur*⁴⁰⁰.

Incluso se acuerda de Dédalo:

*Nam ut sine navi, vel quolibet vehiculo, aut omnino, ne vel ipsum Daedalum timeam, sine ullis ad hanc rem accommodatis instrumentis, aut aliqua occultiore potentia, Aegeum mare nemo transmittit*⁴⁰¹.

Además, como es frecuente en todas sus obras, brilla en el manejo de los recursos literarios, que le invitaban al uso de los tropos, al modo que entendía que estaba escrito el Antiguo Testamento; ejemplo que vemos en el fragmento siguiente, donde, mediante una metáfora, aludía a la inspiración de las Musas para referirse a la angustia de la creación poética de su discípulo Licencio:

*Et cum redissemus, invenimus Licentium, cui numquam sitienti Helicon subvenisset, excogitandis versibus inhiantem*⁴⁰².

En su obra *Confesiones*, donde manifiesta su profundo amor por Dios, dibuja con precisión su transición intelectual en busca de la verdad y, a pesar de abundar en referencias clásicas los primeros libros de esta obra, tales referencias van desapareciendo a medida que llegamos a los finales, cuyo contenido es predominantemente de carácter filosófico, teológico y polémico; en ellos, abandona el reconocimiento de sus pecados y ensalza la divinidad de Dios.

⁴⁰⁰ C. Acad. 2, 1, 1: "Sucede que la ciencia es algo raro y está al alcance de pocos; y por esto sucede que las armas de los académicos, cuando se viene a las manos con ellos, que no son hombres mediocres, sino agudos y bien eruditos, parecen invencibles y como administradas por Vulcano." Sorprende el lenguaje bélico utilizado en su enfrentamiento a los académicos; es evidente que para él suponía una ardua lucha, ya que ensalza a sus oponentes. Esta circunstancia le brinda una nueva oportunidad para aludir, aunque veladamente, a Virgilio: evoca las armas que fabrica Vulcano para Eneas a petición de su esposa Venus, madre del héroe (Cf. *Aen.* VIII 370-386).

⁴⁰¹ C. Acad. 3, 2, 3: "Pues sin nave o cualquier otro vehículo, para no temer al mismísimo Dédalo, o sin algunos aparejos apropiados para esta travesía, o con algún poder oculto, nadie puede atravesar el mar Egeo." Pierde en esta ocasión su uso frecuente la conjunción *ne*, que, en el latín clásico, relacionada con un verbo de temor pierde su valor negativo.

⁴⁰² C. Acad. 3, 4, 7: "Y al regresar, encontramos a Licencio, a quien nunca hubiese bastado el Helicón para saciar su sed, pasmado en componer versos."

Tras la invasión de Alarico, cundió el desánimo en las ciudades del Imperio y tuvieron la sensación de que Roma había caído; sin embargo, la caída de la ciudad sólo pudo ser considerada como un símbolo, pues, como afirmaba San Agustín: “mientras existan romanos, Roma estará viva⁴⁰³.” No pensaban así los paganos, quienes veían algo más que una coincidencia en la relación entre la propagación del cristianismo y la caída del Imperio:

Roma enim quid est, nisi Romani? Non enim de lapidibus et lignis agitur, de excelsis insulis et amplissimis moenibus... Dii, in quibus spem suam Romani posuerunt, omnino Romani dii, in quibus spem Pagani Romani posuerunt, ad Romam condendam de Troia incensa migraverunt. Dii Romani ipsi fuerunt primo dii Troiani. Arsit Troia, tulit Aeneas deos fugitivos: imo tulit deos fugiens stolidos⁴⁰⁴.

Lejos de intimidar la opinión del obispo, entendía estas acusaciones como una oportunidad para abatir definitivamente sus dioses de piedra y erradicar las costumbres paganas de una vez por todas.

El cristianismo se expande primero por Egipto, Siria y Asia Menor; después por el Norte de África⁴⁰⁵. A pesar de que el África del Norte en el s. IV era católica en una gran parte⁴⁰⁶ y de que la labor catequista de San Agustín y de otros obispos y presbíteros fue longeva y de enorme intensidad, al pueblo le costaba desprenderse de la costra del paganismo, como sugiere J. Anoz: “Sus prácticas supersticiosas, espectáculos

⁴⁰³ *Serm.* 81, 9.

⁴⁰⁴ *Serm.* 81, 9: “¿Qué otra cosa es Roma sino los romanos? Pues no se trata aquí de las piedras y de las maderas, ni de las moradas excelsas y de las enormes murallas [...] Los dioses en quienes pusieron su esperanza los romanos, claramente los dioses romanos, en los que los paganos romanos pusieron su esperanza, huyeron de una Troya en llamas para fundar Roma. Los mismísimos dioses romanos fueron primero dioses troyanos. Ardió Troya, trajo Eneas a los dioses fugitivos; es más, huyendo, se hizo cargo de unos dioses estúpidos.”

⁴⁰⁵ *Cf. Serm.* 310, 1, 1, *O.C.* XXV, n.2, BAC 448, p.628. Desde el tiempo de Diocleciano, África para los romanos constaba de varias provincias: Tripolitana (extremo oriental), Bisacena (suroriental), Proconsular (nororiental), Numidia (centro), Mauritania Sitifensi (occidental) y Mauritania Cesariense (extremo occidental). Para la distribución geográfica en el territorio africano del Imperio, véase la nota bibliográfica que nos sugiere P. de Luis: C. LEPELLEY, *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire* I: *La permanence d'une civilisation municipale*; II: *Notices d'histoire municipale* (París 1979-1981). También es recomendable el completísimo recorrido geográfico por el Norte de África antiguo y actual de William E. Klingshirn [en Vessey (2012) 24-39], quien estudia la geografía de este territorio en su sentido pleno desde las migraciones fenicias y la fundación de ciudades hasta finales del s. IV; *cf.* TALBERT, R., *Barrington Atlas of the Greek and Roman World*, 2 vol., Princeton: Princeton University Press 2000. En cuanto a las fuentes clásicas, *vid.* Herod. 4, 168-198; Plin. *Hist. Nat.* 5, 1-46; Estrab. 17, 3, 1-20; Pomponio Mela 1, 20-48; 3, 85-107.

⁴⁰⁶ No fue casual que los primeros apologistas cristianos fueran de origen africano: Tertuliano (ss. II-III); Arnobio (fines s. III-principios s. IV); Lactancio (discípulo del anterior, principios del s. IV); San Agustín (354-430).

y fiestas ejercían en el pueblo hiponense un atractivo fascinador, como se muestra a través de los *Sermones* y *Tratados* de San Agustín. Los espectáculos eran la gran pasión del mundo antiguo⁴⁰⁷." Junto a los espectáculos, abundaban también otros usos supersticiosos: la astrología y la magia, cuyos vendedores se cuidaban de incluir el nombre de Cristo en sus recetas, para esquivar de este modo las leyes imperiales contra el paganismo, que penaban estos hábitos, y hacerlas así accesibles a los cristianos; de esta forma aparentaban ser respetuosos con las leyes y permitían a los cristianos que solicitaban esos consejos marchar con sus conciencias cristianas tranquilas.

Entre la población, había quienes abrazaban la religión cristiana y quienes se refocilaban en el paganismo; tras comentar las angustias y preocupaciones del hombre rico ante la posibilidad de perder fortuna o posición, ensalzaba San Agustín la despreocupación del hombre humilde en el siguiente fragmento de *La ciudad de Dios*, en ese grupo de primeros cinco libros donde denunciaba lo innecesario de los dioses para alcanzar la felicidad terrena:

*mediocre[m] vero illum re familiari parva atque succincta sibi sufficientem, charissimum suis, cum cognatis, vicinis, amicis dulcissima pace gaudentem*⁴⁰⁸, *pietate religiosum, benignum mente, sanum corpore, vita parcum, moribus castum, conscientia securum*⁴⁰⁹.

Como ejemplo de buen cristiano, nos sugería San Agustín al hombre que aconsejaba Horacio, aquel que, alejado de las preocupaciones mundanas, lleva su vida como hombre privado y en ese ambiente alcanza la felicidad. Efectivamente, eran los nobles y los potentados quienes oponían mayor resistencia a la asunción de la fe católica, mientras que la gente media y los desfavorecidos se mostraban más permeables. En esa secuencia, oponía el concepto de felicidad al de riqueza, pues consideraba que la primera correspondía al hombre moderado, mientras que la segunda dejaba al hombre huérfano de ella:

⁴⁰⁷ *In Io. Ev.*, J. ANOZ, O.C. XIV (36-124), introd. III, BAC 165, p.40. Nada deben extrañarnos estas palabras de Anoz, ya que, a pesar del transcurso de los siglos y las épocas, en la actualidad, los espectáculos siguen moviendo masas.

⁴⁰⁸ Nos conduce el obispo al tópico horaciano del *aurea mediocritas* (Ars 343), muestra de los tintes epicúreos y estoicos que habían de enriquecer el pensamiento cristiano. Las diferencias son evidentes, pero también lo es la contaminación: Epicuro no niega la existencia de los dioses, sino la idea de providencia; Zenón se apoyó en la teoría del *lógos*, causa primera divina que operaba en el mundo y en los hombres: es unitario, ordenado y eterno.

⁴⁰⁹ *De civ.* 4, 3: "En cambio, el otro, de clase media, que se conforma con su patrimonio, aunque pequeño y sucinto, queridísimo para los suyos, que goza de una dulcísima paz con sus familiares, con sus vecinos, con sus amigos, piadoso, bondadoso de mente, sano de cuerpo, moderado en su vida, casto en sus costumbres, con su conciencia tranquila."

*Proinde bonus etiamsi serviat, liber est: malus autem etiamsi regnet, servus est; nec unius hominis, sed quod est gravius, tot dominorum, quot vitiorum*⁴¹⁰.

La promesa del cristianismo era un mensaje de optimismo que invitaba a pensar en la vida futura sin preocuparse de las desgracias presentes, a diferencia de lo que opinaban filósofos como Pitágoras, Platón o Porfirio, entre otros; pues bien, estos filósofos, a los que menciona San Agustín, pretendían, según nos transmite, alcanzar la vida feliz una vez muertos; sin embargo, su creencia en la metempsicosis los empujaba de nuevo a abandonar esa vida feliz para sufrir las penalidades de la vida terrena: “Así pues, ahora se vive una vida desdichada, pero la esperanza es de una vida bienaventurada; allí, en cambio, se vive una vida feliz, pero la esperanza es de una vida desdichada⁴¹¹.” Pero surgían dudas entre los feligreses acerca de cuál sería la forma del ser humano tras la resurrección y él lo explicaba de una forma sencilla en sus sermones:

*Quod ergo resurgamus, dictum est: et quoniam ad vitam Angelorum resurgimus, a Domino audivimus: in qua vero specie resurgamus, ipse ostendit in resurrectione sua*⁴¹².

Nos cuenta que la forma exterior, por tanto, carecerá de corrupción⁴¹³; para resolver la cuestión del aspecto que tendríamos tras la muerte, se remitía a las palabras de Mateo el evangelista: “En la resurrección... serán iguales a los ángeles de Dios⁴¹⁴.” El cristianismo ofrecía la inmortalidad tras la muerte; esta promesa de resurrección la explicaba San Agustín atribuyéndole apariencia de divinidad: *Amando Deum, efficimur dii. Ergo amando mundum, dicimur mundus*⁴¹⁵. Esta era la diferencia básica entre el Dios de los cristianos y los dioses paganos.

En una de sus últimas obras de Casiciaco, *De vera religione*, establece cierto orden diacrónico en cuanto al objeto de adoración que sigue el hombre y describe cómo se llega al politeísmo a partir del primer objeto de adoración que es el Dios creador: primero encuentra a Dios y, después, a la vida generadora de la que se sirve Dios para crear los objetos del mundo sensible. A partir de este punto, los hombres abandonan a

⁴¹⁰ *De civ.* 4, 3: “De ahí que el bueno, aunque sea esclavo, es libre; el malo, en cambio, aunque reine, es esclavo; y no de un hombre, sino, lo que es más grave, de tantos dueños como vicios tenga.”

⁴¹¹ *Serm.* 241, 6, 6.

⁴¹² *Serm.* 362, 19, 30: “Por consiguiente, se dijo que resucitaríamos; que resucitaremos para una vida de ángeles, lo hemos oído del Señor; pero, ¿con qué aspecto hemos de resucitar? Él mismo lo mostró en su propia resurrección.”

⁴¹³ *Cf.* 1Cor 15,50; *cf.* *Serm.* 121, 1.

⁴¹⁴ Mt 22,29-30.

⁴¹⁵ *Serm.* 241, 6, 6: “Amando a Dios nos convertimos en dioses; amando el mundo, somos llamados mundo”.

Dios y comienzan a dar culto primero a los animales y luego a los astros, a los que consideran los cuerpos más hermosos; por ello, adoran primero al sol, a la luna y después a los restantes astros. En este orden astrológico, en el que percibimos ciertas reminiscencias del estoicismo, algunos someten las almas a la unión de dos elementos: el éter y el aire. Entre todos estos pensamientos, estima que algunos se aproximan al concepto cristiano; se trata de aquellos que divinizan la universalidad de todas las criaturas (el mundo, ya sea corpóreo o incorpóreo) y piensan que los miembros de ese universo que es merecedor de adoración es Dios. Sin embargo, por su desconocimiento de ese dios se precipitan en los simulacros y adoran sólo lo visible⁴¹⁶. Insiste en la idea de que cuando el hombre busca lo verdadero, pero descuida la verdad, surge el engaño del alma, es decir, nace el pecado:

*Nam quoniam opera magis quam artificem atque ipsam artem dilexerunt, hoc errore puniuntur, ut in operibus artificem artemque conquirant; et cum invenire nequiverint (Deus enim non corporalibus sensibus subiacet, sed ipsi menti supereminet), ipsa opera existiment esse et artem et artificem*⁴¹⁷.

Anidaba en San Agustín, en esas obras primeras, la idea de que todo lo hermoso de la creación debe su origen a la mano de Dios. Vemos que el contenido de esas obras es preferentemente de exaltación y de admiración de la obra y de su Creador, es de carácter teológico. En el siguiente fragmento del *De diversis quaestionibus*, no sólo piensa en la creación de la naturaleza, sino que la extiende incluso a las obras de arte. Opina que las obras de arte son creaciones de Dios a través de los artistas, por medio de los cuales muestra su sabiduría:

Ars illa summa omnipotentis Dei, per quam ex nihilo facta sunt omnia, quae etiam sapientia eius dicitur, ipsa operatur etiam per artifices, ut pulchra atque congruentia faciant; quamvis non de nihilo, sed de aliqua materia operentur, velut ligno, aut marmore, aut ebore... Non enim omnis numerositas humani corporis invenitur in statua;

⁴¹⁶ Cf. *De vera rel.* 37, 68.

⁴¹⁷ *De vera rel.* 36, 67: "Puesto que prefirieron las obras a su artífice y a su propia obra de arte, por este error son castigados, para que busquen en las obras al artífice y su arte; y al no ser capaces de encontrarlo (pues Dios no se percibe con los sentidos corporales, sino que trasciende a la propia mente), creen que esas mismas obras son el arte y el artífice."

*sed tamen quaecumque ibi invenitur, ab illa sapientia per artificis manum traicitur, quae ipsum corpus humanum naturaliter fabricat*⁴¹⁸.

Se consideraba a sí mismo amante de las obras de arte, a pesar de entender que el original era superior a la copia; se compadecía del error de los que prestaban culto a dichas obras en tanto que se desviaban de la verdad, ya que pensaba que era preferible venerar al original antes que a la copia. Esto no era sino una alegoría de los que preferían adorar a los simulacros, antes que adorar a Dios.

Como se ha visto en el primer capítulo de este estudio, debemos a Varrón la ordenación de todo lo concerniente a la religión en el mundo romano. El pensamiento de este erudito llegaba a todos los ciudadanos libres que recibían formación en las escuelas, debido a que tenía la consideración de autor canónico de obligado estudio. San Agustín siempre profesó una admiración indubitable hacia él y le tributó un gran respeto, hasta el punto incluso de juzgarlo “un hombre inteligente”; sin embargo, no podía pasar por alto el análisis de los errores cometidos por él en la transmisión de los asuntos religiosos y en dotar de categoría divina a los juegos escénicos, cuestión que es materia de nuestro estudio. Este autor abogaba por un politeísmo cuyos dioses se inspiraban en las experiencias de la naturaleza; sin embargo, anteponía un valor inalienable del pueblo romano: la tradición. Esta era la causa primordial de su aceptación del panteón legado por sus mayores. San Agustín simplificaba de la siguiente manera el contenido del pensamiento de Varrón: “Pero ya, puesto que se había decidido por los antepasados y desde antaño mantener la historia de nombres y sobrenombres, como fue transmitido, dice que debe escribir e investigar a tal fin: que el vulgo se esfuerce más en adorarlos que en despreciarlos⁴¹⁹.” En este orden de cosas, parece inevitable concluir que se mezclaba religión y política, presentando al pueblo cosas falsas con apariencia de verdaderas y, de igual manera, ocultándole otras a sabiendas de que eran ciertas, en la idea de que la difusión pública de estas últimas podía resultar perjudicial para la preservación de la tradición romana.

⁴¹⁸ *Div. Quaest.* 78, 1: “Aquella excelsa arte de Dios todopoderoso, que también es llamada su sabiduría, mediante la cual todo fue hecho de la nada, ella misma también opera a través de sus artistas, para que hagan obras bellas y armoniosas; aunque no trabajan de la nada, sino a partir de alguna materia como la madera, el mármol o el marfil... En efecto, en una estatua no se encuentran todas las partes del cuerpo humano; sin embargo, cualquier cosa que allí se encuentra procede de aquella sabiduría por medio de la mano del artista, que fabrica de forma natural ese mismo cuerpo humano.” Cf. *Sén. Epist.* 65, 2-10.

⁴¹⁹ *De civ.* 4, 31, 1.

Era, pues fútil el papel que se le concedía a la mitología, pues quedaba relegada al ámbito poético. Siendo esto así, nada habría de preocupar al obispo, quien, por el contrario, se mostraba beligerante con las ficciones poéticas y no menos con las representaciones escénicas que se inspiraban en ellas. Por todo ello, la principal preocupación para San Agustín era que, mientras al pueblo común se le incitaba a una piedad inútil y superficial dirigida a unos dioses inexistentes, la verdadera religión romana se restringía a una minoría de iniciados cultos que practicaban sus ritos de forma secreta en el interior de los templos y de sus mansiones. A pesar de esta opinión contraria a Varrón, admitía su simpatía hacia el erudito cuando este se mostraba despreciativo con los ídolos, al considerarlos símbolos de piedra creados por el hombre como figuración de los dioses:

*Dicit etiam antiquos Romanos plus annos centum et septuaginta deos sine simulacro coluisse. Quod si adhuc, inquit, mansisset, castius dii observarentur... Quod vero non ait, errorem tradiderunt, sed, addiderunt; iam utique fuisse etiam sine simulacris intelligi vult errorem*⁴²⁰.

Afirmaba, además, el erudito romano, según transmite San Agustín, que con la aparición de los simulacros añadieron el miedo y el error a los pueblos. Como ocurre en los casos de Platón, Cicerón o Virgilio, el lamento de San Agustín con respecto de Varrón se debía no tanto a su pensamiento, sino más bien a que, por el tiempo que le había tocado vivir, a pesar de haberse aproximado a un concepto monoteísta de la divinidad, no fue capaz de alcanzar el conocimiento del Dios verdadero: “Dice el mismo autor, muy agudo y erudito, que sólo parecen haber comprendido qué es Dios quienes creyeron que era el alma rectora del mundo mediante el movimiento y el orden⁴²¹.” Esta afirmación, salvo matices, es la que le plugo oír de Varrón, y que encontraba en el *Iovis omnia plena*⁴²² de Virgilio⁴²³, expresión que era muy del agrado del

⁴²⁰ *De civ.* 4, 31, 2: “Dice, incluso, que los antiguos romanos estuvieron más de ciento setenta años adorando a los dioses sin necesidad de estatuas. Y, añade, si se hubiera mantenido esa costumbre, los dioses serían adorados con mayor pureza... Pero no dice que transmitieron el error, sino que lo añadieron; pretende, por tanto, que se entienda que ya existía el error antes de los simulacros.”

⁴²¹ *Ib.*

⁴²² *Ecl.* III 60.

⁴²³ Acerca del mesianismo de la *Égloga* IV, dice San Agustín: “De Él (Cristo) también dijo el poeta más brillante, si bien, expresado poéticamente (es decir, a pesar de ser dicho por un poeta, se acepta su veracidad), aunque lo dijo alegóricamente de otra persona, sin embargo, muy verazmente si lo refieres a Él mismo: «Tú general, si quedaran vestigios de nuestras maldades, han de librar, anulados, de eterno temor a la tierra -trad. V. Cristóbal-».” (*De civ.* 10, 27). Asimismo, confiere veracidad a la existencia de la Sibila de Cumas, de quien afirma: ‘está claro que lo dijo

santo y de la que se hace eco en distintos pasajes de sus obras en reconocimiento al poeta, significando, eso sí, que esas palabras tendrían sentido referidas al Dios verdadero, y no dichas de Júpiter.

Aunque San Agustín criticaba con frecuencia la fabulación de los poetas, juzgaba que no se les debía responsabilizar de ser artífices de la religión pagana⁴²⁴, pues los propios gentiles se burlaban de la credibilidad de las fábulas: *responderent isti ridenda esse figmenta poetarum*. ¿Por qué, entonces, se ensañaba con los poetas si los propios pensadores paganos no consideraban digno de crédito el contenido de sus composiciones? Quizá debería haber restado importancia a esos fragmentos poéticos al igual que hacían los eruditos, pero vislumbraba el obispo que la transmisión del culto pagano llegaba al pueblo a través de los canales de la risa y del escándalo escénico, vehículos que se debían mayormente a los poetas y que ayudaban a fijar con cierta facilidad los ritos paganos en las mentes de los ciudadanos comunes⁴²⁵.

Vislumbraba que era el interés político⁴²⁶ el que empujaba a la sociedad a creer en una religión falsa a sabiendas de que lo era; el objetivo de esa religión era conseguir la dependencia y el sometimiento espiritual de los ciudadanos, sobre los que el poder civil ejercía su hegemonía: las leyes, la política y la religión son las patas del trípode sobre las que se asentaba cualquier Estado para controlar a la población. Por todo ello, no sólo denunciaba la manipulación moral a la que eran sometidos los ciudadanos, sino que también demostraba la incapacidad de estos para descubrir la verdad, porque se desenvolvían en un ambiente de ignorancia. Vemos en la siguiente secuencia de *La ciudad de Dios* cómo centra en los hombres sabios y prudentes, así como en los optimates, la acusación de hacer caer a la población en el error:

hominum velut prudentium et sapientium negotium fuit populum in religionibus fallere, et in eo ipso non solum colere, sed imitari etiam daemones, quibus maxima est fallendi cupiditas... sic et homines principes, non sane iusti, sed daemonum similes, ea, quae vana esse noverant, religionis nomine populis tamquam vera suadebant, hoc modo eos civili

la Sibila de Cumas', amparándose en este verso de Virgilio: *Vino por fin del poema de Cumas la edad culminante* (Ecl. IV 4) -trad. V. Cristóbal-.

⁴²⁴ En otras ocasiones juzga lo contrario, como hemos visto.

⁴²⁵ Cf. *De civ.* 4 17.

⁴²⁶ Estos son los cargos que San Agustín consideraba de mayor influencia en las ciudades romanas: *orator, dives, imperator, philosophus, senator* (v. *Serm.* 87, 12); luego podemos colegir de ello que ostentó una gran dignidad en la ciudad de Milán y que renunció a ella en favor de su carrera religiosa cuando se encontraba en el lugar público más relevante al que podía aspirar en su carrera civil.

*societati velut arctius alligantes, quo similiter subditos possiderent. Quis autem infirmus et indoctus evaderet simul fallaces et principes civitatis et daemones?*⁴²⁷

Es inevitable encontrar en cualquier argumentación de San Agustín la atribución de la responsabilidad a los *daemones* como causa primera del origen de la mitología pagana; a pesar de ello, no eximía a los rectores de los pueblos de haberse servido de un dogma falso con apariencia de religión. El propio Varrón admitía que los pueblos habían seguido más el parecer de los poetas que el de los filósofos en relación con la teogonía y la cosmogonía, aceptando, por tanto, una generación tras otra el parecer de los primitivos romanos en asuntos como el sexo y la apariencia de los dioses, su origen, sus uniones y, en general, sus atribuciones. Desechaba además la idea de que los dioses pudieran ser locales, de una ciudad, de un Estado... pues en caso de que fuesen reales los dioses, habrían de ser universales y no podrían tener como objetivo el engrandecimiento de un imperio, porque eso supondría la opresión de los pueblos vencidos. El único objetivo admisible para ellos sería el de proporcionar la felicidad a todos los pueblos. Según lo expuesto, San Agustín no podía evitar la evocación del pueblo hebreo, del que afirmaba que, si no se hubiese alzado contra Dios, sería ahora mayor en felicidad y grandeza que el mismísimo Imperio Romano⁴²⁸.

Quedaban libres de culpa los antepasados que, en su ignorancia de Dios, habían considerado dioses a aquellas partes de la creación que les resultaban llamativas y lejanas, tanto a sus sentidos como a su entendimiento. Diferenciaba a estos de aquellos que, una vez creados los ídolos de piedra, les confiaron a las piedras sus sentimientos religiosos:

Intellegantur etiam qui deum cognoscere minime potuerunt, et pro deo, cuius est incomprehensibilis invisibilisque substantia, putaverunt deum esse aerem, aetherem, deum esse solem, deum esse aliquid quod sublimiter eminet in creatura; attendentes enim magnitudines et pulchritudines et fortitudines creaturarum, ibi remanserunt, creatorem

⁴²⁷ *De civ.* 4, 32: "Fue misión de los hombres prudentes y sabios hacer caer al pueblo en el error de las religiones, y con ello inducirlos no sólo a adorar, sino también a imitar a los *daemones*, en quienes anida una ansiedad enorme de engañar... Así, los potentados, no como hombres justos, sino semejantes en su comportamiento a los *daemones*, persuadían de tal manera a los pueblos de aquello que sabían que era falso, presentándose como verdadero; de este modo, encadenándolos a la sociedad civil con cadenas más estrechas, se apoderaban de ellos como súbditos. ¿Qué hombre débil o ignorante tendría capacidad para esquivar las mentiras de los príncipes de la ciudad y de los *daemones*?"

⁴²⁸ *Cf. De civ.* 4, 34.

*non invenerunt, admirantes quae facta sunt... Iam enim in comparatione eorum qui deos habent opera hominum, utique meliores qui deos habent opera dei*⁴²⁹.

El antiguo hombre pagano buscaba de Dios la respuesta a sus ambiciones⁴³⁰ como consecuencia de la frase que tanto se escuchaba en los sermones cristianos y que, entre otras, llevaba San Agustín en su vademécum de expresiones: ‘Pide a Dios lo que quieras’. Le parecía inaceptable que el hombre pidiese a Dios riquezas y, una vez obtenidas, las utilizase para oprimir al pobre, ensoberbecerse, buscar honores, malgastar en juegos y osos, cuando era conocedor de que había quienes pasaban hambre. Por ello, se veía en la obligación de advertirles que nada malo para el hombre le sería concedido a este por Dios:

*Etenim quare ista quaerant homines, quis non videt? Ut in luxuriis suis consumant, et in nugis, et in insanissimis spectaculis, a Deo quaerunt homines habere ista*⁴³¹.

En contra de lo que pudiera parecer, la relación de San Agustín con muchos de los paganos era excelente, a pesar de las lógicas divergencias de pensamiento que guardaba con ellos. A menudo estos le presentaban dudas acerca de Dios que reflejaban su modo de pensar. San Agustín estaba convencido de tener la fuerza argumental suficiente para convencerlos y, con ella, de poder salvar sus almas. Algunos interpretaban como injusticia la obligación de cambiar unas leyes que consideraban bien instituidas, en la idea de que la religión no admitía cambios ni novedades; le ponían el ejemplo del Antiguo Testamento: si se sustituían los sacrificios establecidos en la antigüedad por otros nuevos, se dejaba traslucir una inconstancia de esa divinidad, toda vez que la religión se amparaba en la tradición y era enemiga de novedades. Asimismo, muchos de los preceptos recogidos en el Nuevo Testamento no podían de

⁴²⁹ Serm. 68, 3-4: “Entiéndanse también quienes no fueron capaces de conocer a Dios y, en lugar de Dios, cuya sustancia es incomprensible e invisible, pensaron que Dios era el aire, el éter, que Dios era el sol, que Dios era algo que destaca por encima de todo en la creación. Pues admirando la grandeza, la belleza y la fortaleza de la creación, allí se quedaron, por admirar lo que fue hecho, no encontraron a su Creador... Así pues, en comparación con aquellos que tienen por dioses a las obras de los hombres, sin duda, son mejores los que tienen por dioses a las obras de Dios.”

⁴³⁰ Serm. 198, 63. De igual manera, los hombres invocaban a los dioses en busca de favores terrenos que, evidentemente, ellos no les concedían, entre otras cosas porque, a juicio de San Agustín, esas divinidades estaban dotadas de facultades que no eran reales, sino que habían sido inculcadas en los hombres a través de la fábula, que era la transmisora de la superstición.

⁴³¹ Serm. 32, 19: “En efecto, ¿quién no ve por qué pretenden esas cosas los hombres? Para dilapidarlas en sus lujos, y en sus bagatelas, y en espectáculos muy indecentes; eso es lo que los hombres pretenden obtener de Dios.”

ninguna forma ser adaptados a las costumbres de la República, incluso algunos iban manifiestamente en contra⁴³². Por otra parte, su enquistada superstición los invitaba a evitar adentrarse en exceso, pero también a no mostrarse manifiestamente opuestos al cristianismo por temor a lo que para ellos era una deidad desconocida⁴³³.

Veamos algunos ejemplos de correspondencia entre paganos y San Agustín, en la que le planteaban sus dudas y le enviaban sus opiniones. En la tierra de Apuleyo, Madaura, había un pagano culto de nombre Máximo, anciano y muy interesado en los arcanos de la religión cristiana, pero profundamente confundido por el sincretismo de un sinfín de divinidades paganas oriundas de otras tantas regiones. Aceptaba la idea de un dios único regente de todo el universo, para quien admitía la denominación de ‘dios’ en tanto que ése era un concepto universal; sin embargo, se veía aturdido por la aparición de mártires que ya estaban adquiriendo carácter divino: “¿Quién puede soportar que se prefiera Migdón a Júpiter, que agita sus rayos; Sane a Juno, Minerva, Venus y Vesta; y, ¡blasfemia!, el archimártir Nanfanión⁴³⁴ a todos?⁴³⁵” Se quejaba de que la gente visitaba los sepulcros de estos mártires olvidando los templos y los Manes de los antepasados. Máximo de Madaura mantenía una postura polemista frente a San Agustín porque era uno de esos paganos recalcitrantes (aunque erudito) que no veían con buenos ojos la renuncia a los principios de su religión consuetudinaria y mucho menos para aceptar una religión recién nacida. La despedida de este Máximo no podía ser más elocuente⁴³⁶:

*Dii te servant, per quos et eorum atque cunctorum mortalium communem patrem universi mortales, quos terra sustinet, mille modis concordi discordia veneramus et colimus*⁴³⁷.

⁴³² Cf. *Epist.* 136, 2.

⁴³³ Cf. *Epist.* 137, 2.

⁴³⁴ De estos tres mártires convertidos en divinidades locales, sólo tenemos noticia de *Namphanio*: protomártir de África condenado a muerte en Madaura.

⁴³⁵ *Epist.* 16, 2.

⁴³⁶ Era tan común la deificación por evemerismo, que esta se intentó aplicar también a los apóstoles (*Serm.* 273, 8, 8): “Habiendo hecho Pablo un milagro en Licaonia, los ciudadanos de aquella región o provincia pensaron que los dioses habían descendido hasta los hombres, y creyeron que Bernabé era Júpiter, y Pablo, en cambio, Mercurio, por su mucha habilidad en el arte de hablar.” (cf. Hch 14,14).

⁴³⁷ *Epist.* 16: “Los dioses te guarden, por quienes todos los mortales, a los que la tierra sostiene, veneramos y adoramos como padre común de ellos y de todos los humanos, de mil maneras distintas concordes en una discordia.”

San Agustín no podía evadirse ni de su formación pagana ni de su origen provinciano de África y daba sus respuestas desde cierto nacionalismo regional, de tal suerte que, en defensa de la lengua púnica, se servía de una fina ironía para desprestigiar la acrisolada nómina de dioses romanos. Y, de esta manera, su poeta favorito le ayudaba a encontrar un paralelismo elocuente con el nombre de Nanfanión (o Namphamón), único de los tres púnicos citados que explica. No admitía que Máximo se burlase de la lengua púnica, autóctona de la patria de nacimiento del propio Máximo. Frente a tal denuesto, defendía la tradición de dicha lengua como vehículo de transmisión de importantes doctrinas, aunque no aportaba datos de ninguna de ellas. El obispo explicaba la etimología del mártir *Namphanio*, que en lengua púnica significaba “hombre de buen pie⁴³⁸”; recordaba asimismo a su oponente que Virgilio recogía una referencia de la expresión “entrar con buen pie” en una escena en la que Evandro invitaba a Hércules a entrar “con buen pie” en las ceremonias que iba a practicar:

*Et nos et tua dexter adi pede sacra secundo*⁴³⁹

Estercucio, Cloacina, Venus Calva, Temor, dios Pálido, diosa Fiebre... estos y otros dioses desfilaban en la misiva dejando la evidencia del simbolismo⁴⁴⁰ de sus nombres, que daba origen a sus áreas de dominio. Los paganos criticaban de los cristianos que se reuniesen en “conventículos secretos”, olvidando, como recuerda San Agustín, que ellos practicaban cultos místéricos como el de *Líber*, cuyo espectáculo juzgaba de esta forma:

*nisi ut nobis decuriones et primates civitatis per plateas vestrae urbis bacchantes ac furentes, ante oculos quasi spectacula poneremus: in qua celebritate, si numine inhabitamini, certe videtis quale illud sit quod adimit mentem. Si autem fingitis; quae sunt ista etiam in publico vestra secreta, vel quo pertinet tam turpe mendacium?*⁴⁴¹

⁴³⁸ *Epist.* 17, 2. Esta es una muestra más de la afinidad que mostraba San Agustín por la lengua púnica; y no podemos en absoluto descartar (tampoco afirmarlo con rotundidad) que tuviera un conocimiento más o menos amplio de dicha lengua.

⁴³⁹ *Aen.* VIII 302: “y acude favorable a nosotros con buen pie a tu sagrado rito.”

⁴⁴⁰ O deberíamos hablar de pseudo-racionalismo, siguiendo la opinión de A. R. de Elvira.

⁴⁴¹ *Epist.* 17, 4: “A no ser que pusiéramos ante nuestros ojos a los decuriones y a los magistrados de la ciudadanía, bacantes y enloquecidos por las plazas de vuestra ciudad, como si se tratara de un espectáculo público; en cambio, si en tal ceremonia sois poseídos por el numen, veis, sin duda, cuál es aquel que nubla la mente; pero si no fingís, ¿qué hay de esos vuestros misterios, aunque sean públicos, o a qué responde una mentira tan vergonzosa?”

Estas palabras del santo nos desvelan que se mantenían los ritos paganos de adoración a los dioses, aunque los círculos en que se cultivaban eran los de las capas altas de la sociedad (decuriones y magistrados), quienes, por otra parte, eran los iniciados (*mýstai*) en los cultos místéricos de *Liber*.

Encontramos otro ejemplo de correspondencia sobre este asunto en una bellísima carta de Longiniano⁴⁴² en respuesta a San Agustín sobre una consulta acerca del medio para llegar a Dios. Se percibía la evangelización incluso en los paganos, ya que Longiniano empleaba un lenguaje casi cristiano. Como arriba hemos indicado, era frecuente el intercambio de razonamientos entre personas cultas que abrazaban religiones divergentes. San Agustín se hallaba en la *ἀκμῇ* de su vida, preocupado por cristianizar una sociedad que se resistía a abandonar la religión pagana, pero que, como se aprecia en esta misiva que le enviaba Longiniano, esa misma sociedad comenzaba a buscar desde la reflexión los puntos concordantes con el pensamiento cristiano: “Baste para nosotros el haber llegado a un acuerdo, al menos en parte, o bien convenga concordar cada vez más, mediante nuestras cartas, sobre los preceptos⁴⁴³.”

En su contestación, Longiniano hacía referencia a las normas de vida, que ponía en paralelo con las socráticas y proféticas, recogidas en escritos de la literatura órfica, de época indeterminada y de autores, por lo general, pseudoepígrafos que cabalgaban entre la mitología y la realidad: Orfeo, Tages y Trismegisto⁴⁴⁴. En palabras de P. de Luis, dicha literatura preconizaba el ideal de la pureza y mostraba tintes teogónicos, cosmogónicos y antropogónicos⁴⁴⁵. Precisamente, la contestación propuesta por Longiniano admitía la idea de un dios principal regidor de todos los dioses, muy próxima al Dios de los cristianos y a los valores morales que encerraba esta nueva religión:

Via est in Deum melior, qua vir bonus, piis, puris, iustis, castis, veris dictis factisque⁴⁴⁶, sine ulla temporum mutatorum captata iactatione probatus, et deorum comitatu vallatus,

⁴⁴² Erudito pagano.

⁴⁴³ *Epist.* 233, 1.

⁴⁴⁴ Estos tres personajes ya han sido explicados en el capítulo anterior: Tages pertenece a la mitología etrusca, de aspecto infantil, pero de una sabiduría divina que se habría encargado de transmitir entre los etruscos. Trismegisto, de origen egipcio y cuyo nombre fue utilizado como uno de los apodos asignados a Hermes, se corresponde con Thoth (el grandísimo), autor de los *Escritos herméticos* -tratados filosófico-religiosos- y también de obras de carácter mágico y alquimístico.

⁴⁴⁵ Cf. *O.C.* XIb, n.2, BAC 99b, p.403.

⁴⁴⁶ Expresión que obedece a la característica primordial que ha de tener un orador: *Vir bonus dicendi peritus*.

*Dei utique potestatibus emeritus; id est, eius unius, et universi, et incomprehensibilis, et ineffabilis, infatigabilisque Creatoris impletus virtutibus, quos, ut verum est, Angelos dicitis, vel quid alterum post Deum vel cum Deo, aut a Deo, aut in Deum intentione animi mentisque ire festinat*⁴⁴⁷.

Incluso entre los paganos había quienes renegaban de las ficciones poéticas y de las disquisiciones religiosas de los filósofos; estos alimentaban con vehemencia las dudas evemeristas, descartando la verosimilitud de los ídolos de piedra y de la naturaleza de los dioses tal como era presentada al pueblo. Estas interpretaciones cobraban mayor importancia si quien las afirmaba era un *pontifex maximus*, alabado entre otros por el mismísimo Cicerón⁴⁴⁸: Quinto Mucio Escévola⁴⁴⁹. Era un procedimiento habitual en San Agustín el indagar en la autoridad de políticos, religiosos o intelectuales y desde esa reflexión conseguir el poder de la persuasión por medio de la elocuencia⁴⁵⁰. Este Escévola, que fue *pontifex maximus*, habló desde la autoridad de su cargo de una división de dioses en tres categorías según los había legado la tradición. La distinción de dioses presentada por él, según transmite San Agustín, era la siguiente:

a) Dioses recogidos por la tradición poética. Hay concordancia con San Agustín en que es inaceptable la idea de que los dioses se destaquen por sus vicios más

⁴⁴⁷ *Epist.* 234: “Hay un camino mejor a Dios, aquel por donde celebra ir con intención de su ánimo y de su mente un hombre bueno, probado no sólo por sus palabras, sino también por sus obras piadosas, puras, justas, castas, verdaderas, sin tomar ninguna alteración de los vaivenes de los tiempos y protegido por la compañía de los dioses, habiéndose hecho merecedor de las potencias de Dios, es decir, lleno de las virtudes del Creador único, universal, incomprensible, inefable, infatigable, a las que, tal y como es en verdad, llamáis ángeles, o alguna otra cosa después de Dios o con Dios o procedente de Dios o encaminada a Dios.”

Cf. Epist. 235, 2. No toda la correspondencia con paganos era de carácter amistoso, en ocasiones se despertaba el espíritu polemista del santo, en especial, si había atisbos de acusaciones o agresividad en la misiva de los gentiles: “Pues nada vuelve a los hombres tan insociables en la perversión de su vida como la imitación de aquellos dioses tal como se les describe y recomienda en su literatura.” (*Epist.* 91, 4). Esta acusación contra la idolatría pagana está relacionada con la diosa Flora, a la que consideraba un ejemplo vergonzoso, o más bien con los ritos que a ella se consagraban, fiestas que eran famosas por su carácter licencioso. *Cf. De civ.* 2, 27: “Es, pues, aún peor quien para ser aplacado exige el sacrificio del pudor humano”.

⁴⁴⁸ *Cf. De orat. pass.* Escévola es mencionado y puesto como ejemplo por Cicerón en varias de sus obras, a saber: *Pro Roscio* 33, 4 (donde hace un elogio de él, pues lo llama *vir santissimus atque ornatissimus nostrae civitatis*); 33, 8; 34, 4; *In Verrem* 1, 1, 52, 6; 2, 2, 34, 3...; *Pro Caecina* 67, 1; 69, 10; *De orat.* 1, 28, 3; 1, 35, 1; 1, 45, 2; 1, 55, 3... *et al.*

⁴⁴⁹ Prohombre de los primeros tiempos de la República, famoso por su valor, cuya impronta dejó en una escena, que nos recuerda Livio entre otros, en la que, estando preso de Porsena, quien se encontraba asediando la ciudad de Roma, introdujo su mano en el fuego para mostrar el valor que podía esperar de todos los ciudadanos romanos que se hallaban en defensa de la ciudad.

⁴⁵⁰ *V. De civ.* 4, 27.

que por sus virtudes y, por ende, se jacten públicamente de sus crímenes ya sea a través de las fiestas dedicadas a ellos, ya por medio de las representaciones teatrales. Luego descarta la veracidad de los crímenes divinos reproducidos en las composiciones poéticas y tilda a estas de ficciones.

b) El segundo grupo lo constituyen los dioses transmitidos por los filósofos. En este caso, Escévola los rechaza por ser inaceptables para el Estado, ya que toca dos cuestiones: una (que no sabemos a qué obedece) somera y carente de interés; la segunda, peligrosa para el pueblo por los daños que pudiera ocasionar en sus creencias. En esta categoría, comparte con San Agustín tanto el evemerismo como su espíritu iconoclasta. En primer lugar, considera que no es bueno para el pueblo dudar de la existencia de ciertos dioses (que en realidad no son tales): Cástor, Pólux, Hércules, Esculapio no son dioses. Para justificar este aserto, se apoya en la opinión de los sabios, quienes afirmaron que se trataba de hombres y que murieron; por tanto, no se puede hablar de dioses propiamente dichos. En segundo lugar, tomando la estela de Cicerón en cuanto a sus dudas sobre la naturaleza de los dioses, afirma tajantemente que en nada se parecen a las imágenes que de ellos fabricaron las manos y la imaginación de los hombres; en este sentido, desliza una interesante descripción de un dios: “Un dios auténtico no tiene sexo ni edad ni miembros corporales definidos⁴⁵¹”. No camina lejos el pontífice pagano de las ideas que propugna San Agustín; en tanto que considera que los dioses son eternos e inmortales, carecen de edad; en cuanto que se trata de espíritus, son asexuados e informes y escapan a nuestro mundo sensible. Sin embargo, el pastor africano rechaza la necesidad que ve Escévola de acudir al engaño del hombre, toda vez que es el propio pontífice quien afirma que los hombres adoran a ídolos de piedra y, sin embargo, defiende que esto se ha de ocultar al pueblo.

c) La tercera categoría es la de los dioses correspondientes a los hombres de Estado⁴⁵². Esta última categoría carece de sentido en tanto que se sustenta en los apartados anteriores, cuya falsedad ha quedado manifiesta, y nos habla de una religión que engaña a quienes la practican, pues carece de fundamento desde los

⁴⁵¹ Q. M. Scaev. *Iur. civ.*, frg. 71; cf. *De civ.* 4, 27. San Agustín es transmisor único de este fragmento.

⁴⁵² Entiéndase emperadores, reyes...

dogmas más elementales. ¿Debemos colegir de todo ello que la religión pagana era exclusiva de las minorías iniciadas?

Esta clasificación nos hace albergar ciertas dudas, a saber:

1. Si esta conclusión era una idea generalizada entre los contemporáneos de Escévola, bajo cuya dirección estaba la religión romana, y si esa idea fue compartida por las sucesivas generaciones.
2. Si esto era secreto. Puesto que se vislumbra la necesidad de que se ocultase al pueblo, ¿por qué se consignó por escrito y cómo se llegó a tener conocimiento de ello? Es decir, ¿a qué obedeció su divulgación si se trataba de algo secreto?
3. Si, a pesar de tratarse de una falsedad institucionalizada, convenía al Estado Romano mantener tal embuste, ¿cuál podría ser el objetivo de tamaño dolo?

La literatura clásica favorecía que el ciudadano romano se viese sujeto a las prístinas costumbres del paganismo, que lo alejaban de la aceptación de los usos cristianos; esa formación clásica acompañó a San Agustín hasta los últimos momentos de su creatividad literaria. Veamos qué dice sobre esta cuestión J. Oroz Reta:

Uno de los grandes obstáculos a la conversión de los paganos letrados y cultos era la especie de culto que profesaban a la literatura y la cultura de la época, que representaba para ellos uno de los más preciosos valores del espíritu. La inscripción entre los catecúmenos suponía para ellos un gran acto de humildad intelectual en el sentido de que la posesión de aquella cultura literaria, la facultad de expresarse en un estilo pulcro y cuidado y el culto de los valores de la Antigüedad pagana no era nada comparado con las disposiciones del corazón o santidad de vida⁴⁵³.

A pesar de criticar las artes liberales, San Agustín jamás pudo renunciar a su formación retórica; incluso en más de una ocasión (*v. gr., De catechizandis rudibus, De doctrina christiana*) tuvo que reconocer que el dominio de la retórica no sólo era útil, sino también necesario para explicar y transmitir la palabra de Dios. Cuando aún se desenvolvía en su libertad semipagana de Casiciaco, nos dejó una bellísima explicación sobre el origen de la poesía, a la que hacía descender de la oratoria. Consideraba que el hombre, a partir de la retórica, buscó una mayor coordinación en la expresión de sílabas

⁴⁵³ *De cathec. rud., O.C. XXXIX; n.15, BAC 499, p.685.*

largas y breves y, a partir de ahí, se afanó en adornar el lenguaje; de esta manera, se había inventado el ritmo:

Videbat autem hanc materiam esse vilissimam, nisi certa dimensione temporum et acuminis gravitatisque moderata varietate soni figurarentur. Recognovit hinc esse illa semina quae in grammatica, cum syllabas diligenti consideratione versaret, pedes et accentus vocaverat. Et quia in ipsis verbis brevitates et longitudines syllabarum prope aequali multitudine sparsas in oratione attendere facile fuit, tentavit pedes illos in ordines certos disponere atque coniungere in eo primo sensum ipsum secuta, moderatos impressit articulos, quae et caesa et membra nominavit. Et ne longius pedum cursus provolveretur, quam eius iudicium posset sustinere, modum statuit unde reverteretur, et ab eo ipso versum vocavit. Quod autem non esset certo fine moderatum, sed tamen rationabiliter ordinatis pedibus curreret, rhythmī nomine notavit: qui latine nihil aliud quam numerus dici potuit. Sic ab ea poetae geniti sunt: in quibus cum videret non solum sonorum, sed etiam verborum rerumque magna momenta, plurimum eos honoravit, eisque tribuit quorum vellent rationabilium mendaciorum potestatem⁴⁵⁴.

Los gramáticos no sólo tenían la misión de transmitir el saber poético, sino también de juzgarlo: “Si los buenos, que se tienen por tales y son llamados gramáticos, pretenden enseñar algo útil de las ficciones fabulosas de los poetas, adaptadas al placer de los ánimos cuyo sustento son las bagatelas, aunque sea algo vano y ávido del alimento gentil⁴⁵⁵, ¿cuánto más nos conviene ser cautos, para que aquello que nosotros narramos como verdadero, dispuesto sin una explicación de sus causas, no se crea por una suavidad insana o por un malsano deseo?⁴⁵⁶” Estas palabras, a nuestro criterio, dejan una evidencia de que en las escuelas los gramáticos no sólo transmitían el saber poético,

⁴⁵⁴ *De ord.* 2, 14, 40: “Veía, en cambio, que esta materia (los sonidos) era muy despreciable si no se moderaba por una cierta medida de tiempos y una diversidad de sonidos agudos y graves. Reconoció que allí estaban las semillas que en la gramática había llamado pies y acentos, puesto que trataba con esmerada atención las sílabas. Y, puesto que fue fácil observar en el discurso sílabas breves y largas distribuidas por igual en las palabras, intentó disponer y unir los pies en cierto orden y, habiendo seguido en esto (la razón) primero a los sentidos, introdujo unas divisiones que llamó *caesa* (cesuras) y *membra* (hemistiquios). Y, para que no se extendiera el recorrido de los pies más de lo que pudiera permitir su comprensión, estableció un punto de retorno (*modum reverteretur*) y por esto mismo lo llamó verso. Pero lo que no estaba sujeto a un fin concreto, sino que discurría según una disposición racional en pies ordenados, lo recogió con el nombre de ritmo, que en latín no atendió a otro nombre que a *numerus*. Así, de esta (la razón) nacieron los poetas; al ver en ellos no sólo un gran movimiento de sonidos, sino también de palabras y de temas, los honró sobremanera y les atribuyó la potestad de servirse de ficciones razonables.”

⁴⁵⁵ Muestra un rigor excesivo en este juicio, pues se tendría que incluir a sí mismo en tal grupo.

⁴⁵⁶ *De catech. rud.* 6, 10; cf. *Solil.* 2, 11, 19.

sino que además contaban entre sus obligaciones dar explicaciones convincentes de los mitos; de esta manera, se comprende el ímpetu racionalista que podemos apreciar en los escoliastas contemporáneos de San Agustín (y de él mismo); esa exégesis mítica la habrían aprendido como alumnos y transmitido a su vez como maestros.

En cuanto a si en el s. IV tenía lugar una educación cristiana en las escuelas, Averil Cameron⁴⁵⁷ opina que esto no sucedía en las escuelas, sino que recibían esa tradición religiosa en sus casas de forma oral, mediante himnos o sermones que exhortaban a los muchachos a estudiar las Escrituras. En cambio, sí deja constancia de la existencia de escuelas neoplatónicas, especialmente en Oriente, gracias a la multidifusión de las obras traducidas de Porfirio y Plotino, con las que habían aprendido entre otros San Ambrosio y San Agustín. Este ensayista enlaza tal idea con la escritura del *De ordine*, donde reconoce el sistema de las siete artes liberales como influencia del sistema educativo propuesto por los neoplatónicos. Y es en este punto donde debemos aludir a otros estudios que han analizado en las dos últimas décadas el estado de la cuestión de las artes liberales.

En su estudio de las Bodas de Mercurio y Filología, de Marciano Capela, Klingshirn⁴⁵⁸ conjetura la existencia de siete disciplinas liberales de adivinación que se reflejan en las tradicionales y que, al igual que estas, exigían un elevado nivel de erudición. A partir de tal afirmación, tal vez podamos encontrar aquí uno de los motivos que empujaron a San Agustín al estudio de los astros y su movimiento. Tomando como referencia el *De ordine*, Klingshirn presenta a un San Agustín que opina que nada pueden hacer las artes de la adivinación frente a las disciplinas liberales. Schanzer⁴⁵⁹, por su parte, centra su estudio en averiguar cuáles eran esas siete artes liberales según San Agustín y se ampara en tres obras del obispo: *De ordine*, *De quantitae animae* y *Retractationes*. La autora conjetura la existencia de un libro perdido de San Agustín, inspirado en una obra homónima de Varrón, cuyo título era *Disciplinarum libri*;

⁴⁵⁷ *Education and literary...* (1997) 678-681. Cameron incluye la educación entre las preocupaciones del Imperio y alude al *Edicto de precios máximos* de Diocleciano (*Edictum de pretiis rerum venalium*), que establecía los salarios que habían de percibir los profesores en cada uno de los niveles. Añadimos a estas palabras de Cameron una curiosa noticia que nos transmite San Agustín: Si los maestros no abundaban en opulencia, había otras personas más pobres aún dentro del ámbito de la enseñanza, como el *proscolus*, que era una especie de conserje encargado de que los niños entrasen a la escuela en orden y con disciplina (*Serm.* 178, 7, 8).

⁴⁵⁸ *Divination and the Disciplines...*, en Pollmann and Vessey (2007) 121-128.

⁴⁵⁹ *Augustine's Disciplines: Silent diutius Musae Varronis?*, en *Augustine and the Disciplines* 4, ed. K. Pollmann and M. Vessey, N. York: Oxford University Press 2007.

centra su artículo en la defensa de que San Agustín, en la composición de esa obra (aunque a nuestro juicio se trata no de una, sino de siete), se decantó por Varrón en la búsqueda de inspiración neoplatónica o neopitagórica; sugiere que este erudito afirmaba que eran nueve las disciplinas, y no siete como entendemos tradicionalmente nosotros; ese número estaría vinculado al de las Musas; entre tales disciplinas, incluiría la medicina y la astronomía, artes que supuestamente abarcaría la obra de Varrón.

Efectivamente, encontramos menciones de San Agustín de la medicina como disciplina liberal en Trismegisto (*De civ.* 8, 6, 2), también le confiere ese nombre al decir “disciplina de los médicos” (*De doct.* 2, 20, 30) o como en esta cita textual: *praevidet medicus quod non praevidet eius artis ignarus* (*De div. daem.* 2, 5). Pero también en otros lugares incluye el estudio de la poesía como un arte (*Epist.* 101, 2; 135, 1). Esto no hace sino alimentar nuestra idea de que, aun aceptando el reconocimiento de que fuesen siete (como es tradición), San Agustín no utilizase la expresión “artes liberales” (expresión que aparece diseminada con profusión en sus obras) en un sentido estricto, sino que se sirviese de esta locución más bien de manera paradigmática para referirse a cualesquiera ciencias o habilidades no serviles aprendidas en las escuelas. A nuestro parecer, atiende al conjunto de todas las actividades de estudio paganas más que a una intención de aglutinar las llamadas siete artes liberales para que nosotros nos esforcemos en averiguar cuáles eran. Su diversidad se observa no sólo en San Agustín, sino también en otros autores, si bien, la tradición y la división carolingia de *trivium* y *quadrivium* nos incitan a aceptar la idea del número de siete. En cuanto a la obra que menciona Schanzer, San Agustín habla en *Retractationes* de una obra escrita, pero desaparecida de su biblioteca: *De grammatica*; también menciona el *De musica*, obra que conservamos completa. Del resto, dice él mismo haber comenzado y perdido las introducciones de *De dialectica*, *De rhetorica*, *De geometria*, *De arithmetica*, *De philosophia* y afirma que alguien las debe tener. Luego no se puede hablar de una única obra, sino de siete (por mucho que tuviesen como común denominador las artes liberales), y de cinco de ellas sólo llegó a escribir la introducción. Estos títulos recogen las disciplinas de estudio.

Contra el denuesto de las artes liberales que afirma en las revisiones de sus obras, en su época menos polemista, cuando aún estaba empapado de su formación retórica pagana, reconocía su utilidad, sobre todo cuando proporcionaban los recursos o las ideas que estaban en comunión con la fe cristiana; en especial, le importaban

aquellas cuestiones que facilitaban la difusión del mensaje de Cristo. Así lo podemos apreciar en la siguiente secuencia del *De doctrina christiana*, obra previa a la composición de sus *Confesiones*:

nos tamen non propter superstitionem profanorum debemus musicam fugere, si quid inde utile ad intelligendas sanctas Scripturas rapere potuerimus; nec ad illorum theatricas nugas converti, si aliquid de citharis et de organis, quod ad spiritualia capienda valeat, disputemus. Neque enim et litteras discere non debuimus, quia earum repertorem dicunt esse Mercurium; aut quia iustitiae virtutisque templa dedicarunt, et quae corde gestanda sunt in lapidibus adorare maluerunt, propterea nobis iustitia virtusque fugienda est: imo vero quisquis bonus verusque christianus est, Domini sui esse intelligat, ubicumque invenerit veritatem, quam confitens et agnoscens, etiam in Litteris sacris superstitiosa figmenta repudiet⁴⁶⁰.

Se trata de una auténtica declaración de intenciones donde deja ver que el aprendizaje de esas artes es útil, en la idea de que todo lo bello está sujeto a un orden y el orden es una disposición de Dios. También en la música, en la literatura, instrumentos de propagación de los ritos de los gentiles, o en abstracciones como la virtud o la justicia, propias sobremanera de la filosofía estoica romana, que por medio de la alegoría convertían en divinidades, también, decíamos, se podía encontrar en esos lugares el camino hacia Dios. Es decir, debemos colegir que no es malo el arte en sí, sino el uso que de él se hace; si las artes liberales nos ayudan a llegar a Dios, entonces son buenas, aunque ese mismo camino lo recorran los paganos con fines supersticiosos o vergonzosos.

Hemos visto en las palabras de San Agustín que el orden dispuesto por Dios engloba todo el universo, por supuesto la naturaleza, pero también las artes; en ese ámbito, surge la oratoria como una necesidad que nace en el hombre de comunicarse con los demás; cuando a esa interlocución se le añade la pausa, surge el ritmo, y de ahí

⁴⁶⁰ *De doctr.* 2, 18, 28: “Sin embargo, no debemos rechazar la música por la superstición de los profanos si podemos aprovechar algo útil de ella para comprender las santas Escrituras; ni discutir el rechazo de algo relacionado con cítaras y órganos por ser también útiles a las bagatelas escénicas, si sirven para nuestra comprensión de los asuntos espirituales. Ni debemos dejar de aprender las letras porque digan que Mercurio las inventó; o prescindir de la justicia y de la virtud, porque dedicaron un templo a la justicia y a la virtud y prefirieron adorar lo que se había creado con piedras a lo creado con el corazón; es más, cualquiera que se considere buen y verdadero cristiano, dondequiera que haya encontrado la verdad, en la que confía y a la que reconoce, entienda que es propia de su Señor, y le permitirá rechazar las ficciones supersticiosas en las Letras sagradas.” Es descatable en este fragmento el uso de la palabra “profanos” en lugar de “gentiles” o “paganos”.

el verso. Esto es así desde el punto de vista formal, pero ¿qué hay del contenido? San Agustín entiende que la fábula nace como consecuencia de la falta de fe. Si el hombre no es capaz de creer en lo que no percibe por los sentidos y, en consecuencia, no alcanza a la comprensión de lo inteligible⁴⁶¹, esa falta de conocimiento lo empujará a creer en las promesas de ciencia que encierran las fábulas. En el sentir de San Agustín era, pues, la ignorancia la que conducía al hombre a la creación de ídolos:

*Hoc ergo qui invalida et inexercitata mente non possunt, profecto nisi fidei quodam lacte teneantur, ut et invisibilia quae non vident, et intelligibilia, quae nondum intelligunt, credant, facile ad vanas et sacrilegas fabulas promissione scientiae ducuntur: ut et bonum et malum nonnisi corporalibus imaginibus cogitent, et ipsum Deum nonnisi aliquod esse corpus existiment, et malum nisi substantiam putare non possint; cum sit potius ab immutabili substantia mutabilium substantiarum quidam defectus, quas fecit ex nihilo ipsa immutabilis et summa substantia, qui est Deus*⁴⁶².

Por supuesto, sabía de la necesidad de distinguir entre las creencias populares y el paganismo filosófico, las primeras podían ser corregidas, pero más complicado era doblegar al aparato intelectual que controlaban los filósofos⁴⁶³, quienes pretendían aportar una justificación capaz de sostener la religión y el respeto a los dioses y de canalizarla mediante la celebración de ritos populares y misterios reservados a las élites de iniciados o *mýstai*. San Agustín entendía que los sabios eran los responsables de la religión pagana⁴⁶⁴: “Esas fábulas, dicen, han de ser interpretadas por sabios o

⁴⁶¹ San Agustín exponía una *gradatio* para expresar la forma de llegar al conocimiento de la Verdad: lo primero de todo es creer; a través de la fe se alcanzaba la comprensión y el resultado de todo ello era el conocimiento: *credere-intelligere-nosse*; pero, de igual modo, era consciente de que no todo el mundo era capaz de traspasar el primer estadio y, en esos casos, debían velar por ellos quienes sí lo alcanzaban. Cf. *Ep. 120, 1, 2; Serm. 43*.

⁴⁶² *In Io. Ev. 98, 4*: “Así pues, quienes no pueden esto por causa de su mente no apta e inexperta, a no ser que los alimente una cierta leche de la fe, para creer lo invisible que no ven y comprender lo inteligible que aún no comprenden, son conducidos con facilidad con la promesa del conocimiento a fábulas vanas y sacrílegas, con la intención de que no conozcan el bien y el mal sino por medio de imágenes corporales y piensen que Dios mismo no es otra cosa que un cuerpo y no puedan entender el mal sino como sustancia; aunque sea, más bien, cierto abandono, en relación con la sustancia inmutable, de las sustancias mudables a las que creó de la nada esa misma inmutable y excelsa sustancia que es Dios.”

⁴⁶³ Sobre los filósofos que no alcanzaron a conocer a Dios: “Todo hombre desea la verdad y la vida, pero no todo hombre encuentra el camino; que Dios es una cierta vida eterna, inmutable, inteligible, inteligente, sabia, que hace sabios lo vieron incluso algunos filósofos de esta era (*Serm. 141, 1, 1*).

⁴⁶⁴ Cf. *Serm. 105, 12*: “Ved a qué guardianes encomendaron la custodia de Roma los hombres doctos: a quienes tienen ojos y no ven.” Luego son los introductores de la religión pagana y responsables de la creación de templos y simulacros.

considerarlas dignas de risa. Pero nosotros adoramos a Júpiter, de quien dice Marón: *Omnia Iovis plena*⁴⁶⁵; es decir, un espíritu que da vida a todo⁴⁶⁶.”

Los poetas, a su juicio, debían ser desterrados por considerarlos enemigos de la verdad; si Hércules o Rómulo tenían la consideración de semidioses o dioses menores, con mayor motivo habría de adquirir esa valoración un filósofo como Platón⁴⁶⁷. San Agustín era consciente de que su apología del cristianismo no era una herramienta eficaz de persuasión de ‘necios y pertinaces’⁴⁶⁸; necio era el pueblo común e ignorante, pertinaces los filósofos y pensadores paganos; para convencerlos, necesitaba contar con la autoridad de grandes pensadores entre los gentiles, sus favoritos, y simpatizar con ellos al servicio de sus intereses: el desprecio de poetas e histriones en busca de la ciudad ideal. Es por ello por lo que en esta ocasión evocaba las siguientes palabras de Cicerón: “...los cuales (poetas), cuando consiguen el aplauso clamoroso del pueblo, como si este fuera un grande y sabio maestro, ¡cuántas tinieblas introducen, cuántos temores causan, con cuántas pasiones inflaman!”⁴⁶⁹”

Vayamos ahora con los dioses. Ellos son el resultado final, la consecuencia de la labor de filósofos, poetas e histriones, lo que da sentido a la religión y la obra definitiva de los espíritus malignos, quienes provocan en los hombres deseos de adoración para apartarlos de Dios. El evemerismo entra de lleno en la argumentación del hiponense; sólo tiene que ahondar en la historia, fuente de verdad frente a la poesía, para evidenciar que los dioses no son más que hombres. Cuenta en esta ocasión con los grandes escritores paganos, pero también añade la autoridad del Antiguo Testamento⁴⁷⁰, donde el profeta Jeremías descubre la inutilidad de la adoración de los falsos dioses y, en cambio, enseña las bondades de la destrucción de ídolos y los

⁴⁶⁵ *Ecl.* III, 30.

⁴⁶⁶ *De cons. Evang.* 1, 23, 31.

⁴⁶⁷ *Cf. De civ.* 2, 14.

⁴⁶⁸ “...porque se piensa que la gloria de la vanidad consiste en no ceder a ninguna fuerza de la verdad; para perjuicio, por cierto, de aquel a quien domina un vicio tan grande” (*De civ.* 6, 1). De los diez primeros libros de *La ciudad de Dios*, dedicó los cinco primeros a refutar a quienes creían que podrían obtener de los dioses la felicidad terrena; los cinco segundos tenían como objetivo destruir los argumentos de quienes se ocupaban de la vida eterna, es decir, los sabios y los filósofos.

⁴⁶⁹ *De rep.* IV 9.

⁴⁷⁰ También en *El espejo (Speculum)* incluye alguna cita en este sentido que, por otra parte, no representa una novedad en las escrituras veterotestamentarias, las cuales presentan múltiples ejemplos de los ídolos creados por los hombres. En la siguiente secuencia recoge un alegato contra los dioses creados por los hombres por la inspiración de astros, personas o animales: “No tendrás dioses ajenos delante de mí. No te harás escultura ni imagen alguna de cuanto hay arriba, en el cielo, ni de lo que hay abajo, en la tierra, ni de lo que existe en las aguas, bajo la tierra. No las adorarás ni les rendirás culto.” (*Speculum*, Éxodo, 1; cf. Ex. 20,3-5).

beneficios que aporta. Estos argumentos del Antiguo Testamento los recoge en *De fide rerum quae non videntur*, obra apologética datada en fecha casi contemporánea a las *Confesiones*:

Hoc certe sive velitis seu nolitis, aspicitis: ut si adhuc aliquam putatis esse vel fuisse in simulacris utilitatem; certe tamen innumeros gentium populos relictis vel abiectis vel confractis huiusmodi vanitatibus audistis dicere, vere mendacia coluerunt patres nostri simulacra, et non est in illis utilitas: 'si faciet homo deos, et ecce ipsi non sunt dii' (Ierem. 16,19,20)⁴⁷¹.

El hombre siempre se ha visto necesitado de reconocer a la divinidad por medio de los sentidos y es lo que le ha llevado a la creación de los ídolos de piedra a semejanza de sí mismo. San Agustín entendía que cuando el hombre carece de capacidad para percibir a Dios, entonces muestra una tendencia a la creación de ídolos, pero él pretendía seducir al hombre con el poder de su persuasión y le hacía la siguiente propuesta:

pereat de corde tuo omnis humana figuratio: pellatur de cogitationibus tuis quidquid fine corporeo terminatur, quidquid loci spatio continetur, vel quantalibet mole diffunditur; de corde tuo figmentum tale dispereat. Cogita, si potes, pulchritudinem sapientiae, occurrat tibi pulchritudo iustitiae⁴⁷².

Pretendía demostrar con ello que la verdad era percibida por el hombre, mientras que lo representado no era más que mentira. En defensa propia, los paganos entraban en el plano de la alegoría, pues, aun reconociendo que no eran dioses las imágenes a las que ellos rendían culto, se defendían, en cambio, afirmando que no prestaban adoración a los simulacros, sino a lo que estos representaban⁴⁷³.

Neque enim tales esse debemus, quales paganos dolemus. Et quidem illi mortuos homines colunt. Illi quippe omnes, quorum nomina auditis, quibus templa constructa sunt,

⁴⁷¹ *De fide rer.* 4, 7: "En verdad, queráis o no, veis esto: que aunque pensáis que hay o que hubo alguna utilidad en los simulacros, sin embargo, una vez abandonadas, aborrecidas o destruidas las vanidades de este tipo, habéis oído decir a muchísimos pueblos de los gentiles: 'Verdaderamente nuestros padres rindieron culto a los mendaces simulacros, y no hay utilidad en ellos; si el hombre crea a los dioses, he aquí que esos mismos no son dioses.'"

⁴⁷² *In Io. Ev.* 40, 4: "Apártese de tu corazón toda figuración humana, sea expulsada de tu imaginación cualquier cosa que se limite con un fin corpóreo, cualquier cosa contenida en un lugar delimitado o que se expande en una masa cualquiera; sea borrada tal ficción de tu corazón. Piensa, si puedes, en la belleza de la sabiduría; acuda a ti la belleza de la justicia."

⁴⁷³ *Cf. Serm.* 198, 35:

*homines fuerunt; et in rebus humanis habuerunt plerique eorum et paene omnes regiam potestatem. Auditis Iovem, auditis Herculem, auditis Neptunum, auditis Plutonem, Mercurium, Liberum et caeteros: homines fuerunt. Non ista solum in fabulis poetarum, sed etiam in historia gentium declarantur. Qui legerunt, noverunt: qui non legerunt, credant eis qui legerunt. Illi ergo homines beneficiis quibusdam temporalibus res humanas sibi conciliaverunt et ab hominibus vanis et vana sectantibus ita coli coeperunt, ut dii vocarentur, dii haberentur; tamquam diis templa aedificarentur, tamquam diis supplicaretur, tamquam diis arae construerentur, tamquam diis sacerdotes ordinarentur, tamquam diis victimae immolarentur*⁴⁷⁴.

Así pues, veía San Agustín que el culto a los dioses se asemejaba a un juego infantil⁴⁷⁵, pero en ese juego encontraba la clave del peligro de alzar ídolos y prestarles atención ritual: lo importante no era atender a qué era en sí, sino a qué era lo que percibían ellos. En ocasiones no se privaba de mostrar una cara poco amable y explícita en su desprecio de los paganos, a quienes tildaba de perros⁴⁷⁶ o cuyas voces comparaba con el canto de las ranas⁴⁷⁷. En su juego de persuasión, no eludía el uso de un estilo cercano al ciudadano gentil a fin de que su destinatario pudiera comprender mejor el mensaje que quería transmitirle; de tal suerte, hablaba de ‘espectáculo’ o ‘representación divina’, incluso convertía a Dios en empresario de dicha representación⁴⁷⁸. Al fin y al cabo, estas secuencias están tomadas de sus *Sermones*, es lógico, por tanto, encontrar en sus propuestas un lenguaje directo, sin rodeos, destinado

⁴⁷⁴ *Serm.* 273, 3, 3: “Y, en efecto, no debemos ser tal como vemos con dolor que son los paganos. Y, en verdad, ellos adoran a hombres muertos. Todos ellos, cuyos nombres escucháis y para quienes fueron alzados los templos, fueron hombres; casi todos tuvieron potestad regia en los asuntos humanos. Oís Júpiter, Hércules, Neptuno, Plutón, Mercurio, *Liber*, etc.: fueron hombres. Esos nombres se recogen no sólo en las fábulas de los poetas, sino también en la historia de los pueblos. Lo saben los que la han leído; quienes no lo hayan hecho, confíen en los que lo hicieron. Así pues, aquellos hombres se ganaron ciertos beneficios temporales en los asuntos humanos, y recibieron alabanzas vanas de hombres vanos y que seguían vanidades, de manera que llegaron a ser llamados dioses y tenidos por tales; como dioses que eran, les erigían templos, como a dioses se les adoraba, como a dioses se les alzaban altares, como a dioses se les asignaban sacerdotes, como a dioses se les inmolaban víctimas.”

⁴⁷⁵ *Cf. Div. Quaest.* 61, 5.

⁴⁷⁶ *Cf. Serm.* 121, 3.

⁴⁷⁷ *Cf. Serm.* 240, 5.

⁴⁷⁸ *Enarr. in Ps.* 147, 2. Utilizaba este tipo de expresiones en la idea de que despertaban entre el público el regusto del pasado o presente pagano y de esta forma lograba acercarse más a ellos; valga como ejemplo el hecho de convertir un martirio en espectáculo, vocablo restringido al ámbito lúdico de la ciudad: “Veamos, amadísimos, veamos, contemplemos el gran espectáculo: contemplemos y mañana se explicará. Veamos. He aquí que se lapida a San Esteban, imaginad que ocurre ante nuestros ojos” (*Serm.* 49, 11).

al público presente en la iglesia, conformado a caballo entre los fieles creyentes y los asistentes a un espectáculo más de los que se podían ofrecer en la ciudad⁴⁷⁹.

Es un hecho evidente que el cristianismo, favorecido por una parte por las leyes imperiales y por otra por las promesas de una vida feliz y eterna que compensase los sufrimientos arrostrados en la vida terrena, logró una difusión rápida y universal. En tiempos de su episcopado, al menos en el área del Norte de África, tomando prestada la expresión de E. Eguiarte⁴⁸⁰, la situación era de paganismo “preagónico”⁴⁸¹. Pero incluso entre los gentiles, había quienes renegaban de la religión. Ya que el objetivo del ser humano era alcanzar la felicidad, algunos consideraban que no había necesidad de adorar a los dioses, porque no representaban más que una superstición y una esclavitud servil. Sin embargo, también estos, a juicio de San Agustín, se hallaban sometidos a la esclavitud del culto de otros dioses, que eran sus vicios: el placer, la ambición y los espectáculos. Esas personas buscaban los bienes temporales con la esperanza de hallar la felicidad en ellos: “Pero, cada uno, quiera o no quiera, pone sus expectativas en aquellas cosas con las que cree llegar a ser feliz; las sigue a dondequiera que lo lleven y teme a aquel que haya visto que pueda arrebatárselas⁴⁸².”

Por otra parte, el problema más arduo lo hallaba en aquellos cristianos que se resistían a abandonar sus viejas costumbres, de nada servía atraerlos a la iglesia o a los ritos cristianos si no estaban dispuestos a abandonar sus hábitos paganos; no sólo era un impedimento para ellos mismos, sino que, además, dificultaban con su ejemplo la evangelización de los ciudadanos que aún no habían decidido dar ese paso:

Paganos reliquos colligi volumus, lapides estis in via; venire volentes offendunt, et redeunt. Dicunt enim in cordibus suis: Quare nos relinquamus deos, quos Christiani ipsi nobiscum colunt? [...] Quaero ubi didiceris non esse Christum Deum. Pagani hoc solent dicere. Vides quid faciunt mensae malae? Vides quoniam corrumpunt mores bonos

⁴⁷⁹ Coincidimos con Klingshirn (en Vessey, 2012, 170) en señalar que a los sermones de San Agustín acudía todo tipo de público, de todas las capas sociales y creencias religiosas.

⁴⁸⁰ Vid. *Enarr. in Ps.*, Introducción general, O.C. XIX, BAC 235.

⁴⁸¹ La idea de la paulatina desaparición del paganismo y la difusión de la religión cristiana se halla presente en numerosas obras, baste un ejemplo más al respecto: *Illud scio, quod isti inrisores nostri pauciores sunt hoc anno quam fuerunt priore anno* (*De div. daem.* 2, 10; cf. *Serm.* 159 B, 16; *Enarr. in Ps.* 30, 7 et al.).

⁴⁸² *De vera rel.* 38, 69.

*colloquia mala? Tu ibi de Evangelio loqui non potes, et de idolis loquentes audis. Amittis ibi quod Christus Deus est: et quod ibi bibis, in Ecclesia vomis*⁴⁸³.

En la secuencia anterior, se dirige a los falsos cristianos que se resisten a abandonar sus raíces paganas y comparten ambos mundos en una absoluta ambigüedad espiritual. Un ejemplo de esta actitud ambigua podría ser el poeta Ausonio (aunque lejos de San Agustín en tiempo y geografía). Cameron⁴⁸⁴ etiqueta a San Agustín como un cristiano comprometido frente a un Ausonio, al que considera un poeta cristiano que no ve razones para renunciar a su cultura secular. Siendo certera su afirmación, creemos que, a diferencia de Ausonio, San Agustín sí encontraba motivos para renunciar a su formación clásica, pero esto no era más que una fachada, pues a la vez la consideraba una herramienta muy útil para sus intenciones apologistas. Cameron reconoce que existía un problema con esos nuevos cristianos que no renunciaban a sus lujos y malas praxis y menciona una cita de San Jerónimo donde este critica la laxitud de costumbres de los nobles cristianos de Roma que observó durante su estancia en la ciudad eterna entre 380 y 390. San Agustín incluye a esos confusos cristianos entre los enemigos de la Iglesia, cuya relación recoge a continuación:

*Nec vos decipiant vel vani Pagani, vel falsi Iudaei, vel fallaces haeretici, nec non in ipsa Catholica mali Christiani, tanto nocentiores, quanto interiores inimici*⁴⁸⁵.

Acerca de estos dánaos ocultos en el útero equino (por usar la imagen de Virgilio en el libro II de la *Eneida*) de la Iglesia, nos recordaba San Agustín la profecía del Cantar de los Cantares⁴⁸⁶: ‘Como el lirio entre espinas, así mi amada entre las hijas’. En resumen, paganos, judíos, herejes y malos cristianos eran los enemigos por abatir; bien es verdad que no podemos atisbar en su obra un orden concreto para luchar contra ellos, sino que más bien se entregaba a la necesidad del momento. En la siguiente secuencia, era aún

⁴⁸³ *Serm.* 62, 9: “Queremos que se unan a nosotros los paganos que quedan, sois piedras en el camino; ofenden a los que quieren venir y los obligan a volver. Pues dicen en sus corazones: ‘¿Por qué hemos de abandonar a los dioses que los mismísimos cristianos adoran junto a nosotros?’ [...] Te pregunto dónde has aprendido que Cristo no es Dios. Los paganos suelen decir esto. ¿Ves qué hacen las malas mesas? ¿Ves por qué los malos diálogos corrompen las buenas costumbres? Tú allí no puedes hablar del Evangelio, y escuchas a los que hablan de ídolos. Tú olvidas allí que Cristo es Dios, y lo que allí bebes, en la iglesia lo vomitas.”

⁴⁸⁴ *The Last Pagans...*, p.177; cf. Kahlos (en *Debate...*, p.90) distingue también dos tipos de cristianos: Los que llevan una vida recta frente a los que siguen una conducta depravada.

⁴⁸⁵ *De fide rer.* 8, 11: “No os seduzcan los supersticiosos paganos ni los falsos judíos ni los falaces heréticos ni tampoco, en la propia Católica, los malos cristianos, enemigos tanto más nocivos cuanto más dentro estén.”

⁴⁸⁶ 1Cant. 2,2.

más explícito y detallaba las pasiones que aún no habían prescrito en sus propios hábitos de vida:

*Nolite mihi colligere professores nominis christiani, nec professionis suae vim aut scientes aut exhibentes. Nolite consecrari turbas imperitorum, qui vel in ipsa vera religione superstitiosi sunt, vel ita libidinibus dediti, ut obliti sint quid promiserint Deo. Novi multos esse sepulcrorum et picturarum adoratores: novi multos esse qui luxuriosissime super mortuos bibant, et epulas cadaveribus exhibentes, super sepultos seipsos sepeliant, et voracitates ebrietatesque suas deputent religioni. Novi multos esse qui renuntiaverunt verbis huic saeculo, et se omnibus huius saeculi molibus opprimi velint, oppressique laetentur*⁴⁸⁷.

Junto con estos falsos cristianos convivían otros conversos que se avergonzaban de reconocer públicamente su fe; a estos los incitaba para hacer crecer en ellos el valor:

*Multi credunt corde, et erubescunt confiteri ore. Sciatis, fratres, prope iam neminem esse Paganorum, qui non apud se ipsum miretur, et sentiat impleri prophetias de Christo exaltato super coelos; quia vident super omnem terram gloriam eius*⁴⁸⁸.

A pesar de sus esfuerzos y de que a menudo se llenaba la iglesia para asistir a sus sermones, que se habían convertido en un espectáculo más de la ciudad, en ocasiones esto no ocurría así y provocaba en él cierta frustración:

*Haec loquor, charissimi, laetus quidem hodierno die propter tantam festivitatem, sed aliquantulum tristis, quia non video tantum populum congregatum, quantus congregari debuit in Natali passionis Apostolorum. Si lateret nos, non nobis imputaretur: si autem neminem latet, quae est ista tanta pigritia? Non amatis Petrum et Paulum?*⁴⁸⁹

⁴⁸⁷ *De mor. Eccl.* 1, 34, 75: “No me traigáis a quienes hacen profesión del nombre cristiano e ignoran o no hacen pública la fuerza de su profesión con sus obras, su fuerza y su eficacia. No hostiguéis a las turbas de ignorantes que, incluso dentro de la verdadera religión, son supersticiosos o tan entregados a los placeres de la libido, que han olvidado qué prometieron a Dios. Sé que hay muchos adoradores de sepulcros y de pinturas; sé que hay muchos que beben con enorme lujo sobre los muertos, y que ofrecen banquetes a los cadáveres, incluso quienes se sepultan a sí mismos sobre los sepultados, y fingen un acto religioso en sus gulas y embriagueces. Sé que hay muchos que renunciaron a este mundo de palabra, y se empeñan en estar oprimidos por todos los agobios de este mundo y disfrutan con tal opresión.”

⁴⁸⁸ *Serm.* 279, 7: “Muchos creen de corazón y se avergüenzan de confesarlo con la boca. Sabed, hermanos, apenas queda nadie entre los paganos que no se admire ante Él mismo y no advierta que se cumplen las profecías acerca de la exaltación de Cristo sobre los cielos, porque ven su gloria sobre toda la tierra.” *Cf. Enarr. in Ps.* 57, 10-12.

⁴⁸⁹ *Serm.* 298, 2, 2: “Os cuento estas cosas, amadísimos, contento por el día que es hoy, por tan gran festividad, pero algo triste, porque no veo mucha gente congregada como la que debía congregarse en el aniversario de la

Otras veces se quejaba porque el teatro le restaba público en la iglesia, pero con su queja nos permite observar que no han cambiado tanto las costumbres en algunos asuntos y, como ahora, a la gente le daba pereza asistir a los oficios religiosos o los dejaba a un lado si tenía la oportunidad de acudir a un espectáculo; sin embargo, las iglesias se llenaban en las fechas señaladas:

*Sed paucos vos video. Ecce veniet dies passionis Christi, ecce veniet pascha, et ista spatia multitudinem vestram non capient. Ergo ipsi haec loca implebunt, qui modo theatra implestis?*⁴⁹⁰

En esta sociedad plena de confusión por los profundos cambios a los que estaba siendo sometida desde el punto de vista religioso, pero también desde el político, en el que la zozobra por su propia supervivencia ante las corrientes de los pueblos germanos que, hartos de la supremacía romana, habían decidido entregarse a la destrucción y al pillaje, en ese ambiente de duda algunos paganos justificaban el culto a los dioses como una vía para llegar a Dios, y es que, en muchas ocasiones, el culto privado terminaba convirtiéndose en particular y excepcional, y cada cual seguía los ritos como mejor le parecía: “No os vendan sus vaniloquios y digan: Adoramos (los paganos) las virtudes de Dios para llegar por ellas mismas a Dios, y practicamos unos ritos a Saturno, otros a Júpiter, otros a Plutón, estos a Neptuno, esos a Marte, aquellos a Ceres⁴⁹¹.” Se sumaban a esta amalgama los pillos que sabían sacar fruto de este tipo de situaciones y del clima de confusión para obtener sus pingües beneficios, vendiendo objetos y amuletos que ofrecían a los incautos bajo la apariencia de ser objetos de culto cristianos⁴⁹².

Algunos gentiles aplicaban a Cristo la misma experiencia evemerista que habían recibido en relación a sus dioses; consideraban que había sido un gran hombre y de ahí su veneración por él; sin embargo, negaban su divinidad con la excusa de que los discípulos no habían hecho otra cosa sino escribir sus memorias y, por tanto, se trataba de un hombre⁴⁹³. Para contrarrestar las opiniones de estos, escribió la obra *De consensu*

pasión de los apóstoles. Si lo ignoráramos, nada habría que reprocharnos; pero si nadie lo ignora, ¿a qué viene tanta pereza? ¿No amáis a Pedro y Pablo?”

⁴⁹⁰ *Serm.* 301 A, 8: “Pero veo que sois pocos. He aquí que llegará el día de la pasión de Cristo, he aquí que llegará la Pascua, y esos espacios no podrán albergar toda la asistencia vuestra. Por consiguiente, ¿llenarán estos lugares esos mismos que ahora habéis llenado los teatros?”

⁴⁹¹ *Serm.* 198, 47.

⁴⁹² *Cf. Serm.* 62, 7.

⁴⁹³ *Cf. De cons. Evang.* 3, 16, 53.

Evangelistarum, pues entre otros argumentos, los paganos denunciaban ciertas discordancias entre los Evangelios:

quorum primus liber⁴⁹⁴ adversus illos conscriptus est, qui tamquam maxime sapientem Christum vel honorant vel honorare se fingunt; et ideo nolunt Evangelio credere; quia non ab ipso illa conscripta sunt, sed ab eius discipulis, quos existimant ei divinitatem, qua crederetur Deus, errore tribuisse⁴⁹⁵.

Para refutar estas acusaciones de evemerismo aplicadas al Cristo humano, afirmaba: “Para hacer dioses a los que eran hombres, el que era Dios se hizo hombre⁴⁹⁶.” Se defendía con esta afirmación, pues, a diferencia de lo que interpretaba de Cristo ese tipo de racionalismo pagano, el hombre se había convertido en dios por su caridad y no por su majestad o sus servicios a la humanidad en sentido material. Es más, extendía la promesa de divinidad a todos los hombres; tan sólo bastaba cumplir los preceptos de Dios para convertirse en hijo suyo y, en tanto que hijo, heredero, luego también en dios⁴⁹⁷. Desde otra perspectiva, es aceptable la propuesta de J. M. Blázquez, quien atisba una diferencia más entre el Dios de San Agustín y los dioses de los ritos paganos: “Ningún dios misterioso fue un personaje histórico como lo fue Cristo⁴⁹⁸.”

¿Qué opinión tenían los paganos de los cristianos? Hemos dejado ver en estas páginas algunas de las cuestiones y acusaciones que planteaban los gentiles a la comunidad cristiana. Sin embargo, es curioso observar cómo en el mundo pagano no se injuriaba la figura de Cristo, sino tan sólo a sus partidarios:

Frustra ergo miseri, quia blasphemare Christum etiam a diis suis, hoc est, a daemonibus nomen Christi metuentibus prohibiti sunt, volunt ab eo doctrinam istam facere alienam, qua Christiani contra idola disputant, easque omnes falsas religiones ubi potuerint eradicant⁴⁹⁹.

⁴⁹⁴ Habla del *De consensu Evangelistarum*.

⁴⁹⁵ *Retract.* 2, 16: “El primer libro de estos está escrito contra los que honran o fingen honrar a Cristo como un sabio muy grande, y por eso no quieren creer en el Evangelio, porque no lo ha escrito Él, sino sus discípulos, de quienes se piensa que le atribuyeron la divinidad por error, para que se creyera que era Dios.”

⁴⁹⁶ *Serm.* 192, 1, 1.

⁴⁹⁷ *Serm.* 81, 6.

⁴⁹⁸ J. M. BLÁZQUEZ, *El nacimiento del cristianismo* (Madrid: Síntesis 1990) p.54.

⁴⁹⁹ *De cons. Evang.* 1, 26, 41: “Así pues, en vano los desdichados, puesto que sus dioses, es decir, los *daemones* temerosos del nombre de Cristo, les impidieron blasfemar contra Él, pretenden enajenar de Él esa doctrina por la que los cristianos argumentan contra los ídolos y erradican todas las religiones falsas allí donde pueden.”

Pero si viajamos unos siglos atrás, podremos encontrar la respuesta a esa pregunta en Minucio Félix. Este escritor cristiano narra las interpretaciones que se hacían de los ritos cristianos en el s. III, toda vez que la religión cristiana era considerada misteriosa y furtiva, de manera que los paganos entendían al pie de la letra las costumbres que se practicaban en sus ritos. Cecilio, personaje de su obra, descifra literalmente el hecho de que se llamen unos a otros hermanos y hermanas, y en consecuencia refiere como incestuoso el amor entre ellos, así como también confunde el amor pasional con el espiritual. Del mismo modo, interpretaba de forma literal el beber la sangre de Cristo, comer su cuerpo... Está claro que el oscurantismo en que se practicaban esos misterios alimentaba los rumores, y estos tardaban poco en convertirse en opiniones malintencionadas⁵⁰⁰. Además, era proverbial, desde época de Nerón, culpabilizar a los cristianos de todos los males que aquejaban a la sociedad romana; bajo la máxima *pluvia deficit, causa Christianorum*⁵⁰¹, que ingeniosamente registró Tertuliano, los apologistas encontraban un escudo victimista que les resultaba muy apto para sus fines:

*Christianorum vero temporibus defectum rerum secundarum quibus in turpia et noxia defluebant, blasphemando imputare desistant, ne magis nos unde amplius Christi potestas laudetur, admoneant*⁵⁰².

Por último, aunque no es *sensu stricto* objeto de este estudio, en la lista de enemigos de la Iglesia se encontraban los cismáticos y los herejes. Los paganos, víctimas de la propaganda de los escindidos del tronco común de la Iglesia católica, acusaban a los cristianos de estar divididos frente a la aparente unidad que reinaba en el ámbito religioso gentil⁵⁰³. Y es que eran inevitables las contaminaciones en este sentido, pues a veces surgían concomitancias que parecían atisbar un cierto origen común; por ejemplo, mientras los maniqueos atribuían a la raza de las tinieblas la causa de los pecados por medio de la influencia diabólica en los hombres, los paganos, de forma similar, imputaban las acciones humanas del libre albedrío a las fuerzas de determinados dioses: Venus incita al adulterio; al robo, Mercurio; a la avaricia...⁵⁰⁴ Si se trataba de elegir entre las fábulas de ese complejo entramado jerárquico y de costumbres que

⁵⁰⁰ Octavio VIII 3-IX 6; cf. J. M. Blázquez, o.c., p. 66.

⁵⁰¹ "No llueve, culpa de los cristianos".

⁵⁰² *De cons. Evang.* 1, 33, 51: "Pero, ¡dejen de imputar con sus blasfemias la carencia de prosperidad a los tiempos cristianos, en aquellos en los que se precipitaban a cosas vergonzosas y perjudiciales, cuidense de que no vayamos por ello a practicar una alabanza mayor del poder de Cristo."

⁵⁰³ Cf. *Serm.* 47, 28.

⁵⁰⁴ Cf. *Enarr. in Ps.* 40, 6.

caracterizaba a los seguidores de Manés o las ficciones propuestas por los paganos, San Agustín no dudaba en la elección, mostraba su preferencia por las segundas, ya que no veía en ellas un daño evidente para la Católica (a diferencia de las de los maniqueos) y “no matan el espíritu”, como sí hacían las heréticas⁵⁰⁵. Y para corroborarlo, encontraba una vía en la literatura pagana:

*Nam versum et carmen etiam ad vera pulmenta transfero, volentem autem Medeam etsi cantabam, non asserebam, etsi cantari audiebam, non credebam*⁵⁰⁶.

No debemos olvidar que, a diferencia de otros escritores que buscaban con sus obras la inmortalidad de su nombre, San Agustín, al menos en apariencia, escribía con el objetivo de salvar almas y difundir el mensaje cristiano. Muy distintas, es verdad, eran las obras literarias de su época en Hipona, las cuales contrastaban fuertemente con sus primeras creaciones, no sólo desde el punto de vista formal sino también del contenido; pero tanto unas como otras le dieron a su nombre la misma fama que se había concedido a otros grandes escritores profanos. Teniendo en cuenta sus intenciones apologéticas, ¿qué mejor oportunidad se le brindaba que la de escribir enalteciendo a un hombre ejemplar entre los paganos? Especialmente, si este se había convertido a la religión cristiana renunciando a los placeres y privilegios de su vida anterior. Hablamos de Victorino, traductor al latín de autores griegos, como Platón, Porfirio y Plotino, y preclaro maestro de no pocos senadores. Con motivo de la concesión de una estatua a este hombre ilustre en el foro⁵⁰⁷, San Agustín ensalzaba su figura para mostrar cómo un pagano practicante había sufrido una profunda transformación intelectual en los últimos años de su vida y, a consecuencia de ello, había abrazado la fe de Cristo. Coincidimos con Kahlos⁵⁰⁸ al observar que la conversión de ciudadanos relevantes era muy pretendida por San Agustín, habida cuenta de la

⁵⁰⁵ Utilizamos esta expresión para referirnos al maniqueísmo, aunque, a mi parecer, no podía considerarse estrictamente una sección del cristianismo, sino más bien una corriente religiosa fundada en unos principios que eran una extraña mezcla de astralismo y cristianismo, movimiento que hoy en día habría sido catalogado de secta propiamente dicha.

⁵⁰⁶ *Conf.* 3, 6, 11: “Pues yo puedo incluso transformar el verso y la poesía en verdadero alimento; en cuanto al vuelo de Medea, lo recitaba, pero lo rechazaba, lo oía cantar, pero no lo creía.”

⁵⁰⁷ Mario Victorino había alcanzado fama en Roma como profesor de retórica; se le menciona junto al gramático Donato. Autor de distintas obras, tradujo algunas de los filósofos griegos Platón, Porfirio y Plotino entre otros, ejemplares que tuvo San Agustín en sus manos. Sus méritos adquiridos se vieron recompensados con una estatua en el foro de Trajano cuando aún era pagano. El hecho de obtener tal reconocimiento, en palabras de San Agustín, era el máximo galardón al que podía aspirar cualquier ciudadano del mundo. Algo exagerado el partitivo, empero nos da idea de que pocos habían logrado tal distinción.

⁵⁰⁸ *Debate...* (2007) 92.

influencia que estos podían ejercer en sus entornos; de ahí el esfuerzo que dedica a este personaje en su diálogo con Volusiano (de quien hablaremos más adelante), buscando un lugar común con su interlocutor con la inserción de citas de autores profanos, como Salustio, Cicerón y Virgilio. En efecto, pensaba atrapar con sus redes de pescador a este eminente pagano y le ponía como ejemplo la conversión de Victorino. Mark Edwards⁵⁰⁹ escribe una semblanza de este retórico y ubica su nacimiento en el Norte de África unos cincuenta años antes que San Agustín; se trataba de otro gran erudito que procedía de la pequeña patria de nuestro obispo. Edwards señala a este converso como posible fuente de inspiración para la composición de la obra *De Trinitate*⁵¹⁰.

En el elogio que San Agustín escribe de Victorino en las *Confesiones*, nos pasea por alusión por unos versos del poeta de Mantua, su poeta de cabecera, que evocan la lucha entre los dioses orientales y los romanos, Anubis contra Neptuno, Venus y Minerva⁵¹¹:

usque ad illam aetatem venerator idolorum, sacrorumque sacrilegorum particeps, quibus tunc tota fere Romana⁵¹² nobilitas inflata inspirabat populo iam et omnigenum deum monstra, et Anubem latratorem, quae aliquando contra Neptunum et Venerem, contraque Minervam tela tenuerant⁵¹³, et a se victis iam Roma supplicabat; quae iste senex Victorinus tot annos ore terricrepo defensitaverat⁵¹⁴.

⁵⁰⁹ EDWARDS, M., *Augustine and His Christians Predecessors*, en Vessey (2012) 216-226.

⁵¹⁰ Para sostener esta opinión, Edwards afirma que ya el propio Victorino hablaba de los tres miembros de la Trinidad, pues asociaba el Padre a la memoria; el Espíritu a la voluntad, que canaliza el contenido de la memoria; el Hijo al intelecto, que permite comprender esa información contenida en la memoria.

⁵¹¹ *Aen.* VIII 698-700:

*omnigenumque deum monstra et latrator Anubis
contra Neptunum et Venerem contraque Minervam
tela tenent.*

⁵¹² Hay una corrupción del texto e interpretaciones varias según los diferentes manuscritos; en relación con esta interpretación y su justificación, *vid.* *Confesiones*, O.C. II, n.10, BAC 11, p.343. Nosotros seguimos el texto proporcionado por *Corpus Corporum* (PL 32 0749).

⁵¹³ *Aen.* VIII 678-700.

⁵¹⁴ *Conf.* 8, 2, 3: “Venerador hasta aquella edad de los ídolos y partícipe de los sagrados sacrilegios, con los que inspiraba entonces al pueblo casi toda la inflada nobleza romana y ‘a los dioses monstruos de todo género y a Anubis el ladrador’, que en otro tiempo ‘habían estado en armas contra Neptuno y Venus y contra Minerva’ y a quienes, derrotados por sí mismos, la misma Roma les dirigía sus preces ya; divinidades a las que durante tantos años había defendido con voz aterradora ese anciano Victorino.” En este pasaje, San Agustín narra la felicitación de que es objeto por parte de San Ambrosio por haber leído los libros de los platónicos, cuya traducción se debía a este Victorino, y en los que “se insinuaba por mil modos a Dios y a su Verbo”.

Comprobamos cómo a través de la literatura pagana, soporte con el que San Agustín se encontraba muy cómodo, se podía difundir el mensaje de Cristo: el propio Virgilio le cedía las armas, una vez más, para que su Dios derrotara a los ídolos. Este Victorino, como otros muchos paganos o el propio San Agustín, había encontrado en las letras clásicas la senda que lo había de conducir a su conversión. En cierto modo, existe cierto paralelismo en la conversión de ambos, primero fue intelectual y después de corazón; el propio Victorino fue una fuente de inspiración para San Agustín y, para ambos, la lectura de los platónicos había supuesto la recta final para alcanzar la meta de su cristianización.

Los dioses orientales se habían introducido en Roma paulatinamente, hasta el punto de empujar a un papel secundario en ocasiones a muchos de los tradicionales dioses romanos, sobre todo, en las clases altas; a pesar de esto, el cristianismo también se iba abriendo camino en un ambiente pagano de erudición; era eso precisamente lo que San Agustín pretendía resaltar, pues facilitaba en gran medida su difusión por el resto de las gentes. Para mejor valorar la importancia de esta cuestión, conviene aclarar que Victorino era maestro de nobles romanos: “Lo veían los soberbios y se irritaban, rechinaban sus dientes y se consumían, pero el Señor Dios era la esperanza para ese siervo⁵¹⁵.” La conversión pública de Victorino le acarreó el desprestigio en virtud de las leyes del emperador Juliano en contra de la religión cristiana y se vio despojado de su cátedra de retórica y literatura, pues el edicto imperial prohibía a los maestros cristianos impartir docencia⁵¹⁶. Suponemos que también se retiraría su imagen del foro, si bien, no tenemos noticia de ello.

Antes de pasar a los distintos asuntos de la cultura pagana que nos transmite San Agustín, nos parece apropiado hacernos eco de las certeras palabras de Lope Cilleruelo sobre la influencia de la literatura clásica en la formación religiosa del santo:

San Agustín, que fue el hombre frontero entre el mundo clásico y el mundo cristiano, no pudo evitar dejar traslucir rasgos de estos dos mundos en diversas manifestaciones de su propia biografía. Así, por lo que respecta al tema que nos ocupa (el trabajo manual o servil), a raíz de su conversión al cristianismo, aspiró al *vivere otiose*, a llevar una vida ociosa, dedicada por entero a la vida del espíritu⁵¹⁷. Esta aspiración, que no le abandonó

⁵¹⁵ Conf. 8, 2, 4.

⁵¹⁶ Cf. De civ. 18, 52, 2; Epist. 105, 3.

⁵¹⁷ Cf. Conf. 6, 14, 24; Solil. 1, 12, 20.

hasta años después, era una clara reminiscencia, según Marrou⁵¹⁸, de su herencia clásica⁵¹⁹.

Existía en San Agustín cierta preocupación sobre el destino de los escritores que murieron paganos y dio respuesta a ese desvelo, ya que era consciente de que muchos de ellos se habían aproximado a la verdad, pero no habían alcanzado a reconocer a Dios; esta cuestión lo atormentaba y, por ello, mostraba una esperanza abierta de que habría un perdón que se extendería a aquellos paganos que, por su condición, no hubiesen podido alcanzar la gloria eterna y se encontrasen entre los tormentos del infierno. Sobre este asunto, expresaba su convencimiento de que entre los primeros liberados se contarían las almas de determinados poetas, filósofos y oradores que ya en su momento habían mostrado su creencia en un dios único, pues, a pesar de haberse entregado al culto de la superstición, entendía que lo habían hecho siguiendo los gustos de la época. Todo ello sin dejar de mostrar abiertamente su desprecio hacia esos dioses que consideraba “dignos de risa”:

praesertim propter quosdam qui nobis litterario labore suo familiariter innotuerunt, quorum eloquium ingeniumque miramur; non solum poetas et oratores, qui eosdem ipsos falsos deos gentium multis opusculorum suorum locis contemnendos ridendosque monstrarunt, et aliquando etiam unum Deum verumque confessi sunt, quamvis illa superstitiosa cum caeteris colerent; verum etiam illos qui haec non cantando vel declamando, sed philosophando dixerunt: multos etiam quorum litteras non habemus, sed in illorum litteris didicimus secundum quemdam modum laudabiles vitas, ut excepto Dei cultu, in quo erraverunt colentes vana quae publice colenda fuerant instituta, et creaturae potius quam Creatori servientes, in caeteris moribus parcimoniae, continentiae, castitatis, sobrietatis, mortis pro patriae salute contemptus, servataeque fidei non solum civibus, verum et hostibus, imitandi merito proponantur. Quae quidem omnia quando non referuntur ad finem rectae veraeque pietatis, sed ad fastum inanem humanae laudis et gloriae, etiam ipsa inanescunt quodammodo, steriliaque⁵²⁰.

⁵¹⁸ *Saint Augustin et la fin de la culture Antique* (París 1938) p.180.

⁵¹⁹ *De op. monach.*, O.C. XII, BAC 121, introd., p.457.

⁵²⁰ *Epist.* 164, 2, 4: “(Nos alegraríamos) sobre todo por algunos que destacaron íntimamente para nosotros por su afán literario, de cuya elocuencia e ingenio somos admiradores; no sólo los poetas y los oradores, que demostraron en muchos lugares de sus obras que los mismos falsos dioses de los gentiles habían de ser condenados y eran dignos de risa, y confesaron en alguna ocasión que había un único Dios y verdadero (piensa sobre todo en Cicerón y Virgilio), aunque cultivaran con los demás los ritos supersticiosos; sino también por aquellos que dijeron estas cosas, no recitando o declamando, sino filosofando (Platón y los platónicos); también

En esta última frase es donde San Agustín enseñaba que ciertos valores morales no tenían sentido si se llevaban a cabo por alcanzar la fama; destruía así los ideales heroicos de Homero como modelo en la educación griega⁵²¹. No cabe ninguna duda de que, entre los escritores paganos que alcanzasen el perdón, Virgilio sería el primero junto a Cicerón, Salustio y Varrón, quizá también Séneca; todos ellos saldrían indemnes del suplicio eterno si las llaves estuviesen en su poder.

por muchos cuyos escritos no tenemos, pero de cuyas vidas ejemplares aprendimos en las letras de aquellos, excepto el culto de Dios, en el que erraron al adorar las vanidades que se habían establecido para su adoración pública, prestando servicio con ello más a la creación que al Creador, con motivo se proponen a nuestro ejemplo sus costumbres de parquedad, continencia, castidad, sobriedad, desprecio de la muerte por la salvación de la patria y lealtad, no sólo para con los ciudadanos, sino incluso para con los enemigos. En verdad, puesto que todo esto no se refiere al fin de la recta y verdadera piedad, sino al fausto inane de la alabanza humana y de la gloria, también esas mismas cosas se hacen de algún modo vanas y estériles.”

⁵²¹ Cf. *C. Iulian.* 4, 3, 22.

2.1. El contexto histórico de San Agustín: Emperadores que allanaron el camino en la difusión del cristianismo.

El siglo IV representa en la antigüedad romana el periodo de mayor expansión del cristianismo⁵²². Esto espiritualmente pudo deberse a la promesa de una vida inmortal plena de felicidad que habría de compensar los sufrimientos terrenos, pero difícilmente habría podido bastar tal mensaje sin un favorecimiento político que no ocluyese los cauces de su divulgación. En este sentido (y a mi juicio), hubo dos momentos cruciales para la historia del cristianismo gracias a sendas decisiones imperiales: la primera, el Edicto de Milán de 313 en época del emperador Constantino, que decretaba la libertad de culto y eliminaba de esta forma la persecución de que habían sido objeto los cristianos en las distintas épocas del Imperio; más tarde asumiría el propio emperador la condición de cristiano, hecho que supondría un importante espaldarazo a la difusión del cristianismo, habida cuenta de que el pueblo solía tomar la imagen del emperador y asumir sus decisiones públicas, máxime en lo referente a la piedad religiosa⁵²³. La segunda circunstancia fue el Edicto de Tesalónica en 380, decretado por Teodosio I Magno, que promulgaba el cristianismo como religión oficial del Imperio; la consecuencia inmediata de este decreto fue que los cristianos, perseguidos durante sus más de tres siglos de existencia, se convirtieron en perseguidores de la religión pagana, olvidando así los sufrimientos que habían padecido y dando muestras de no haber entendido cabalmente el mensaje de Cristo de amor y perdón:

Quaerebant antea ubi se absconderent christiani paganis saevientibus, quaerunt modo pagani ubi abscondant deos suos. Et quando franguntur, defensores eorum adhuc nolunt tacere, sed tamen in parte murmurant, quasi vero, si aliquando audeant, aliquid faciunt

⁵²² Christopher Kelly (*Political History*, en *A Companion to Augustine*, ed. Mark Vessey and Shelley Reid, Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 2012, 11-23) ofrece una visión reciente y bastante completa de los emperadores romanos a partir de Constantino y hasta los sucesores de Teodosio: Arcadio y Honorio.

⁵²³ Hacemos bueno el lema *cuius regio, eius religio*, acuñado en tiempos de la Reforma, y entendemos que, una vez el emperador asumiese una religión, esta sería seguida con mayor facilidad por los miembros de la corte y de ahí por los habitantes del Imperio.

*nisi quod promiserit qui nos habet, aut vero, quando fecerunt, sua potestate fecerunt? Ecce apprehensi sunt christiani, confessi sunt Christum, et occisi sunt*⁵²⁴.

Sólo se vio interrumpida esa protección imperial entre los años 361 y 362, tiempo en que accede al poder Juliano, apodado el Apóstata precisamente por su retroversión hacia los dioses de la mitología clásica.

La difusión masiva del cristianismo al cobijo del árbol de las leyes imperiales es un hecho innegable; no se pretende afirmar con esto que el mundo romano en su totalidad hubiese abrazado la fe cristiana, pero sí que había dejado de estar mal vista, en general, la pertenencia a esta religión emergente; sin embargo, no todo era trigo en el campo:

*quando etiam per illa quae initio temporum christianorum, cum adhuc persecutione saecularium hominum sancti premerentur, miranda videbantur hominibus, nunc postquam in tanto culmine nomen coepit esse christianum, crevit hypocrisis, id est simulatio, eorum scilicet qui nomine christiano malunt hominibus placere quam Deo?*⁵²⁵

Es un hecho que San Agustín, como el resto de difusores del mensaje de Cristo, tenían que enfrentarse a otro tipo de problemas: las distintas interpretaciones de las Escrituras, que llevaban a la escisión de la unidad católica; la evangelización del paganismo, a quien debían explicar un mensaje que se hallaba oculto incluso para los presbíteros; la transformación de la sociedad, anclada a unas costumbres divergentes e incompatibles con la idea cristiana; por último, los falsos cristianos, quienes aceptaban públicamente la religión, pero cuyos actos no se correspondían con lo que esta les demandaba.

⁵²⁴ *Serm.* 299 A, 8: “Antes, cuando los perseguían los paganos para zaherirlos, los cristianos se ocultaban, ahora los paganos buscan dónde ocultar a sus dioses. Y, cuando estos son quebrados, aún no quieren callar sus defensores, sino que murmuran en su grupo, como si se atrevieran a hacer algo, en cambio, no hacen sino lo que ha ordenado quien manda sobre nosotros; pero cuando lo hicieron, ¿lo hicieron por su propio poder? En cambio, cuando los cristianos mártires fueron detenidos, confesaron a Cristo y fueron asesinados.” Cf. *De cons. Evang.* 1, 27, 42. En cambio, el cisma donatista argumentaba contra estas palabras de San Agustín, pues precisamente había nacido la escisión de la falta de valor y de fe de no pocos clérigos que sucumbieron al terror y entregaron a la hoguera los objetos de culto y los libros que contenían la palabra de Dios para salvar sus vidas mundanas en tiempos de persecución.

⁵²⁵ *Enarr. in Ps.* 7, 9: “Incluso, en el inicio de los tiempos cristianos, cuando todavía los santos eran oprimidos por la persecución de los paganos, parecían cosas admirables para los hombres; ahora, después que comenzó a estar en tan gran apogeo el nombre cristiano, ¿ha crecido la hipocresía, es decir, la simulación de aquellos que prefieren agradar a los hombres en lugar de a Dios?”

Lo cierto es que la religión cristiana se extendía sin límites; por tanto, bajo el amparo de las Escrituras, los apologistas obtenían su fruto de los paganos, cuyo número de conversos crecía con rapidez gracias a que los clérigos cristianos habían sembrado abundantes preces en ellos: “En alguna ocasión en que te ríes de aquel que adoraba a las piedras, se convierte, y adora a Dios, quizá de manera más religiosa que tú, que antes te reías de él⁵²⁶.” No sucedía lo mismo con los cismáticos, a los que rara vez conseguían convencer con argumentaciones o concilios, segura como estaba cada una de las partes de estar en posesión de la verdad. A duras penas se obtenía la abjuración de cismáticos y herejes mediante medidas de fuerza, que no pocas veces eran dictadas por el poder imperial.

Valentiniano endureció las leyes contra las artes mágicas; sin embargo, protegió los antiguos métodos de adivinación, en manos de arúspices toscanos, con la aquiescencia del Senado. Recogemos un ejemplo de consulta oracular, en cuyo relato San Agustín daba noticia acerca de la suerte del emperador Teodosio, quien, tras acoger desinteresadamente a su desvalido y joven hermano Joviniano, atrajo contra sí la ira de Máximo⁵²⁷ y este le declaró la guerra:

Deinde cum Maximum terribilem faceret ille successus, hic [Theodosius] in angustiis curarum suarum non est lapsus ad curiositates sacrilegas atque illicitas, sed ad Ioannem⁵²⁸ in Aegypti eremo constitutum, quem Dei servum prophetandi spiritu praeditum fama crebrescente didicerat, misit; atque ab eo nuntium victoriae certissimum accepit⁵²⁹.

Estas palabras desvelan a San Agustín en la comisión de un error interesado; se trata de los mismos hechos presentados con nombres diferentes: si juzgaba con rigor que los paganos acudiesen a los templos de Apolo a consultar el oráculo o que buscasen en los matemáticos la interpretación del futuro por medio de la contemplación de los astros,

⁵²⁶ *Enarr. in Ps. 25, 2, 2.*

⁵²⁷ Máximo fue un usurpador de la corona que en breve tiempo disfrutó Flavio Graciano; este último fue derrotado por el anterior y abandonado por sus tropas. Caído en desgracia, fue asesinado por el *magister equitum* Andragacio en agosto de 383.

⁵²⁸ Para más información sobre este anacoreta egipcio y sus carismas, véase *De cura pro mort. ger.* 17, 21.

⁵²⁹ *De civ.* 5, 26, 1: “Después, como agitara aquel suceso la cólera de Máximo (la conservación de la dignidad imperial de Valentiniano), este (Teodosio), en medio de la angustia de sus cuitas, evitó deslizarse hacia las curiosidades sacrílegas e ilícitas; por el contrario, envió un mensajero a Juan, eremita en el desierto de Egipto, siervo de Dios dotado del espíritu profético con fama creciente, y recibió de él un mensaje muy certero de victoria.”

no debía ahora admitir de buen grado este mismo tipo de consultas, por más que se tratase de un individuo tocado por el dedo de Dios con el don profético. Si a los ojos de Dios los vaticinios paganos carecían de valor por falaces, ¿por qué causa debía ser aceptable la predicción de un hombre por el mero hecho de estar bajo techo cristiano? Atisbamos en este tipo de ejemplos una evidente contaminación de los usos gentiles en la conducta del hombre cristiano.

A la muerte de Valentiniano⁵³⁰, a una edad temprana, le sucedió en el trono Eugenio -a los ojos de San Agustín de forma ilegítima-, aupado al poder, al parecer, por una profecía cristiana. Este no tardó en enfrentarse a Teodosio, cuya victoria atribuía a la intervención divina, como concesión a las plegarias del emperador cristiano. En *La ciudad de Dios* describe de la siguiente manera este prodigio, ocurrido en época contemporánea de San Agustín:

*contra cuius robustissimum exercitum magis orando, quam feriendo pugnavit. Milites nobis, qui aderant, retulerunt, extorta sibi esse de manibus quaecumque iaculabantur, cum a Theodosii partibus in adversarios vehemens ventus iret, et non solum, quaecumque in eos iaciebantur, concitatissime raperet, verum etiam ipsorum tela in eorum corpora retorqueret*⁵³¹.

No concluye con la narración de este prodigio, sino que corrobora esta historia con la voz de un poeta pagano que atribuía la victoria de Teodosio al favor del dios Eolo, sin que San Agustín diese muestras de algún tipo de queja o rechazo a la divinidad usurpadora del milagro y adoptando con ello una actitud un tanto servil hacia el emperador protector de los cristianos:

O nimium delecte deo, cui fundit ab antris

⁵³⁰ Dice así Gibbon de la personalidad de este y de su hermano Valente, a quien encargó el gobierno del Imperio de Oriente: "Reformaron muchos de los abusos de la época de Constancio, adoptaron y mejoraron los proyectos de Juliano y su sucesor e hicieron gala de un estilo y un espíritu en la legislación que podría inspirar a la posteridad la opinión más favorable en relación con su carácter y su gobierno." (*op. cit.*, p.351). Valentiniano falleció en *Brigetium*, en una recepción con embajadores cuados que de tranquila se tornó en violenta y le provocó un ictus, según transmite Amiano Marcelino (*Res gestae*, 30, 6, 1-6). San Agustín nos presenta la causa de su muerte como una incógnita.

⁵³¹ *De civ.* 5, 26, 1: "Luchó contra su (de Eugenio) poderosísimo ejército más con la oración que con las armas. Los soldados que estuvieron presentes nos han relatado que cualquier proyectil que salía de las manos enemigas se volvía contra ellos mismos, porque un viento intenso soplaba desde la parte de Teodosio contra sus adversarios, y no sólo arrebatava con violencia cualquier cosa que les arrojaban, sino que además volvía contra sus propios cuerpos los venablos que ellos mismos arrojaban."

*Aeolus armatas hiemes; cui militat aether,
et coniurati veniunt ad classica venti!*⁵³²

No sólo muestra una actitud servil frente a Teodosio, sino que olvida su oposición a los poetas transmitiendo unos versos con un protagonista mítico, con un dios pagano. La historia brinda a menudo acontecimientos que, por su singularidad, terminan por transformarse en leyenda y, por ello, en una fuente de inspiración que calma la sed de los poetas en la composición de sus fábulas. Sin duda, no se encontraba entre las pretensiones de San Agustín la concesión de oportunidades a los poetas paganos, pero toda regla contempla su excepción: la intervención del viento favorable despertó la sensibilidad del poeta Claudiano, quien evocaba a una divinidad pagana; mientras, San Agustín, cuyos versos había replicado, asistía a esa escena profana como un espectador aquiescente y se convertía en transmisor de ella.

Alan Cameron estudia los distintos prodigios acaecidos en favor de las tropas de emperadores cristianos y su influencia en la religiosidad de estos emperadores; así, repasa la visión de la cruz en el cielo por Constantino en la batalla del Puente Milvio o el milagroso viento en contra de Eugenio en la batalla del río *Frigidus* frente a unos adversarios derrotados entregados a sus dioses paganos. Asimismo, relaciona el final del paganismo desde el punto de vista político con la batalla del río *Frigidus* y desde el punto de vista intelectual con la que considera “edad de oro” de la literatura cristiana, que tenía como protagonistas a San Ambrosio, San Jerónimo, San Agustín, Paulino de Nola y Prudencio. Averil Cameron⁵³³ centra su estudio en la cultura literaria del tránsito de siglo y en los aspectos cognitivos de los sistemas culturales, y coincide con Alan en señalar el tránsito de siglo como la “edad de oro” de la literatura cristiana, si bien, añade a los autores mencionados por Alan los de lengua griega: Atanasio de Alejandría, los capadocios (Basilio de Cesarea, Gregorio de Nisa, Gregorio Nacianceno) y Juan Crisóstomo.

Tras la victoria sobre su rival Eugenio en disputa de la corona, ciertos soldados de Teodosio se incautaron de unas imágenes de Júpiter que portaban rayos de oro; los

⁵³² Claudiano, *De tertio consulatu Honorii Augusti Panegyris*, 96-98: “Oh tú, predilecto de Dios, a quien Eolo desde sus cuevas dispensa armados huracanes; a cuyo servicio está el éter, y acuden los vientos conjurados al sonido de las trompetas.”

⁵³³ CAMERON, Averil, *Education and literary culture*, cap. 22, en *The Cambridge Ancient History, The Late Empire*, A. D. 337-425, eds. Averil Cameron, University of Oxford, Peter Garnsey, University of Cambridge, Cambridge University Press 1997, 665-707.

cursores (correos) pidieron de broma ser alcanzados por dichos rayos y el emperador, siguiendo la chanza, se los concedió. Esta victoria aumentó la fe de Teodosio y de manera proporcional aumentó la persecución del paganismo, pues, lamentablemente para la historia de la arqueología y del propio cristianismo, comenzó a promulgar leyes que dictaminaban la destrucción de ídolos:

*Simulacra Gentilium ubique evertenda praecepit, satis intelligens nec terrena munera in daemoniorum, sed in Dei veri esse posita potestate*⁵³⁴.

San Agustín, como hemos visto *supra*, no sólo admite versos paganos en el encomio de este emperador⁵³⁵, sino que también minimiza su crueldad, pues, en Tesalónica, para vengar la terrible muerte de un jefe militar a manos de los espectadores del circo, con la excusa de ofrecer un espectáculo en ese mismo circo, masacró a los asistentes que completaban el aforo. Es cierto que el obispo lo consideró un *gravissimum scelus*, pero dicho crimen quedaba maquillado por la sombra de la penitencia impuesta por San Ambrosio y cumplida con humildad por el criminal emperador.

No era fácil ser cristiano a pesar de que las leyes imperiales protegían con generosidad este culto. En una ocasión sucedió la muerte de sesenta hombres partícipes de la fe católica, a quienes los paganos acusaban de haber destruido una estatua erigida en honor de Hércules. Es innegable que muchos nuevos cristianos, no habiendo comprendido el mensaje del Evangelio, confundían el amor a Cristo con la ciega destrucción de aquellos símbolos que aún mantenían los gentiles. Esa fue la causa que provocó la matanza de los cristianos. En respuesta a esa matanza, San Agustín dirigió una carta a las autoridades de la colonia Sufetana⁵³⁶, en donde se había cometido el atroz crimen, en esa misiva les ofrecía el sufragio de una nueva imagen de Hércules, para que “puedan adorarlo como el dios que no es”, y sus propios artistas la crearan con dinero colectado en la comunidad cristiana; a cambio, solicitaba la devolución de las sesenta almas masacradas, evidenciando así la desproporción de los daños. Si bien

⁵³⁴ *De civ.* 5, 26, 1: “Derribó los simulacros de los gentiles por doquier, comprendiendo certeramente que la protección terrena no se hallaba en los *daemones*, sino que residía en el poder del verdadero Dios.”

⁵³⁵ No era en vano, pues daba cumplimiento a la profecía cristiana de la destrucción de ídolos y símbolos paganos. Para más información sobre la admiración de San Agustín hacia Teodosio, véase el encomio que a él dirige en *De civ.* 5, 26; en todo el capítulo recoge una apología de este emperador, citando varias anécdotas relacionadas con él.

⁵³⁶ Situada en África Bizancena; en la actualidad se sigue celebrando el recuerdo de estos mártires en la liturgia cristiana.

era cierto que los cristianos se excedían en su celo por destruir las enseñanzas de la religión pagana, no lo era menos que la represalia había resultado desproporcionada. Esa crueldad ponía de manifiesto en qué circunstancias se debatía la población en relación con la difusión del mensaje de Cristo, todos navegaban en un mar de dudas: unos interpretaban de distintas maneras el mensaje de Cristo, los otros temían que se perdiera su religión tradicional y, en mayor medida, sus costumbres ancestrales, costumbres que se resistían a abandonar pese a las restricciones impuestas por los decretos imperiales⁵³⁷.

Uno de los temas de estudio a debate en la última década se ha centrado en las causas de la desaparición del paganismo y del auge del cristianismo; gran parte de esa controversia se orienta lógicamente a las intervenciones de los emperadores y se analiza si hubo excesos por parte de los cristianos o si las leyes imperiales fueron muy estrictas contra la religión que había permanecido durante siglos en las mentes y las costumbres de los romanos. Como podremos comprobar, las visiones son entrecruzadas y sólo concordantes en algunos aspectos en los distintos eruditos. Acerca del efecto que provocaron las leyes antipaganas de Teodosio, piensa Cameron⁵³⁸ que encontraron más bien una motivación política contra el usurpador Eugenio que un verdadero interés por proscribir las costumbres paganas. Entre las causas de la progresiva desaparición del paganismo, sostiene que los ritos públicos eran sostenidos con fondos públicos y los privados por hombres y familias particulares; aporta como prueba un buen número de inscripciones que dejan indicios de restauración de templos con fondos procedentes de privados magnates en el último cuarto del siglo IV. De igual manera, defiende que una lectura detenida de las leyes antipaganas de Teodosio demuestra que no eran tan radicales como se ha sostenido por no pocos estudiosos, ni tampoco de aplicación universal en todo el orbe romano. Asimismo, menciona dos de los sucesos en contra de los paganos que adquirieron mayor relevancia por el conflicto que se originó: la retirada del Senado del altar de la Victoria (c. 382) y el decreto de suspensión de asignaciones económicas a los templos. Según Cameron, era habitual perpetuar el sacerdocio de esos cultos en distintas generaciones de una misma familia, tal como lo atestiguan ciertas inscripciones mitraicas en Roma; esa endogamia de cargos provocaba el fin del culto cuando se daba la circunstancia de familias sin descendencia; es más, el hecho de que varios honores sacerdotales recayeran en una misma persona, a juicio de Cameron, es

⁵³⁷ Cf. *Epist.* 50.

⁵³⁸ CAMERON, A., *The last Pagans...*, 2010, 4-167.

un síntoma de la decadencia de la religión pagana. Los cargos sacerdotales, continúa, recaían históricamente en miembros de familias de clase social elevada, eran puestos de prestigio. Todos esos cargos y prácticas religiosas siguen vigentes en el s. IV, pero comienzan a desaparecer paulatinamente, no sólo por la decadencia generalizada de la religión pagana, sino también porque el Estado deja de financiar sus costes. Luego, debemos colegir de estas afirmaciones de Cameron que la decadencia de la religión pagana no se debía mayormente a una causa religiosa devenida por un ordenamiento jurídico, sino que estaba motivada principalmente por la ausencia de financiación estatal.

Richard Lim⁵³⁹, por su parte, piensa que los cambios que se produjeron a fines del s. IV y principios del V obedecieron a un proceso gradual de desacralización y secularización de las manifestaciones paganas, no violento, más que a una iniciativa del poder imperial contra las costumbres paganas. En esta cuestión coincide con Cameron, quien afirma que no fueron muchos los excesos violentos de los cristianos contra el paganismo, pero han alcanzado una gran difusión por el aparato de la propaganda anticristiana⁵⁴⁰. En sentido inverso, también coincide Lim con Cameron en admitir que la progresiva desaparición del paganismo pudiera haberse debido a problemas económicos más que a una consecuencia propiamente dicha de la cristianización. Sin embargo, sí cree que, a partir de las restricciones imperiales, se originó un proceso de desacralización de los distintos espectáculos; la intención de los emperadores cristianos no era tanto abolir los *ludi* como desacralizarlos, secularizarlos, de tal suerte que no pudieran ser definidos como paganos, pero tampoco como cristianos. Esta afirmación explicaría la pervivencia de los juegos en tiempos de San Agustín y sus críticas contra ellos.

Rita Lizzi⁵⁴¹ no comparte el punto de vista de Cameron; afirma que, si bien las leyes dictadas por los emperadores cristianos no tenían una aplicación práctica

⁵³⁹ LIM, R., *Augustine and Roman Public Spectacles* en Vessey (2012) 138-150.

⁵⁴⁰ Kahlos evoca uno de los episodios más recordados en este sentido, el de la filósofa Hipatia, que alcanzó notoriedad internacional por ser llevada al cine su crimen. Hipatia fue víctima de extremistas cristianos, si es que se puede etiquetar como cristianos a quienes cometieron un asesinato tan vil. Pero no todos los cristianos, ni muchísimo menos, aplaudieron semejante crimen. Sinesio de Cirene, discípulo de Hipatia, alcanzó el episcopado de Ptolemaida y sólo aceptó el cargo una vez que fueron admitidas como dogma algunas de las premisas propuestas por Hipatia.

⁵⁴¹ LIZZI, R. *et alii*, *The Strange Death of Pagan Rome, Reflections on a Historiographical Controversy*, ed. Rita Lizzi, Turnhout: Brepols (2013) 49.

inmediata, sí dejaban la puerta abierta para su ejecución o endurecimiento en los años posteriores. Lizzi acepta sólo parcialmente las opiniones de Cameron, pues cree que el proceso de cristianización fue mucho más complejo que el que ofrece. Frente al sostenimiento de los ritos con fondos públicos, afirma que también por iniciativa privada se restauraron edificios paganos, como las Mansiones de los Salios Palatinos. Pero nos parece que Cameron sí acepta este supuesto, el de la iniciativa privada. En cualquier caso, acusa a Cameron de hacer una búsqueda limitada y subjetiva e incluso de cometer errores en la interpretación de algunas inscripciones. Maijastina Kahlos⁵⁴² no puede oponerse a Cameron porque su ensayo es anterior; piensa la ensayista fina que el origen de la polarización entre cristianos y paganos no se hallaba en los reinados de Constancio II y Juliano, que ellos no eran las causas sino los síntomas de una sociedad en evolución. Lo que sí hace es rechazar los testimonios de los polemistas cristianos acerca de los ritos paganos, porque su intención es precisamente denigrarlos. La cuestión, sobre este punto de vista, reside en preguntarnos a qué se debe la escasez de noticias de procedencia pagana; y, efectivamente, puede deberse a que los cristianos, en una posición dominante, se encargaran de oscurecer tales vestigios, pero también podía estar motivada porque apenas quedasen unos pocos rescoldos del paganismo.

A Teodosio lo sucedió Honorio, quien llevó al extremo las leyes en contra de la religión pagana⁵⁴³ o frente a aquellos que atentasen no ya contra la fe cristiana, sino incluso contra la Iglesia católica, como los cismáticos y los herejes. Evidentemente, esto afectaba mayormente al Norte de África, donde encontraban sus sedes los donatistas y los pelagianos, y al Imperio de Oriente, en cuya región se había extendido el arrianismo con mayor fuerza. Esas leyes, promulgadas en época de Estilicón, exigían la eliminación de ídolos y la corrección a los herejes en África del Norte⁵⁴⁴. En un principio, en África no se devastaron los templos, pero, tras elevar los obispos africanos una protesta a

⁵⁴² *Debate...* (2007) 4.

⁵⁴³ Nos hacemos eco de las prohibiciones más relevantes contra el paganismo promulgadas por los emperadores cristianos del s. IV recogidas por Teodoro C. Madrid: "Constantino prohíbe la idolatría en su forma de culto y en su forma de predicción o vaticinio, magia y aruspicismo (Leyes de 23 de mayo de 318 y 15 de mayo de 319; *Cod.Theod.* XVI, 10, 5 y XVI, 10, 4 -319 y 320-). Constancio prohibió los sacrificios nocturnos (*Cod.Theod.* XVI, 10, 5 y XVI, 10, 4 -353 y 356-) y suprimió todos los templos y sacrificios. Finalmente, Teodosio el Grande prohibió en Roma ceremonias, sacrificios, visitas y homenajes a los templos y estatuas paganos (*Cod.Theod.* XVI, 10, 10 -391-), luego lo extendió a Egipto, incluyendo la destrucción del *Serapeion* (*Cod.Theod.* XVI, 10, 11 -391-); frente a esta opinión, Cameron piensa que la destrucción del *Serapeion* obedeció más a un exceso de celo de Teófilo, oficial del emperador, que a una orden dictada por el propio Teodosio. En 392 prohibió pública y privadamente cualquier clase de ofrendas o libaciones a los lares, genios, penates... (XVI, 10, 12)." (O.C. XL, BAC 551, n.19, p.900).

⁵⁴⁴ *Vid. Ad cathec. de Symb.*, O.C. XXXIX, BAC 499, n. 18, p.685.

Roma, se destruyeron los de Cartago⁵⁴⁵. Los ciudadanos eran obligados por ley a asistir a las iglesias católicas; aun así, muchos continuaban observando sus costumbres paganas y las celebraciones de lo que San Agustín denominaba *dies solemnes paganorum*⁵⁴⁶.

Es innegable que San Agustín disfrutaba del favor de la casa imperial, ya fuera a través de los propios emperadores, que fallaron a su favor en más de una controversia con herejes, ya por medio de altos funcionarios cercanos a la realeza imperial y que ejercían como validos en el África el poder de los emperadores. En ese ambiente, crecía la violencia de paganos y donatistas⁵⁴⁷ y había ciudades en las que se hacían fuertes estas corrientes religiosas ante la ausencia de una fuerza efectiva de poder militar. Es el caso de la localidad de Madaura, patria de Apuleyo, que había conservado en mayor medida sus tradiciones gentiles y a cuyo Senado instaba San Agustín a una conversión inmediata, pues era consciente de que, a pesar de que respetaban en apariencia las leyes imperiales, seguían practicando de corazón y de obra los ritos de su religión ancestral. En 399, los condes Jovio y Gaudencio habían golpeado al paganismo con el cierre de templos y la destrucción de ídolos⁵⁴⁸; sin embargo, bien sabía San Agustín⁵⁴⁹ que esa imposición no había logrado apartarlos de su credo:

*quorum mihi superstitiosus cultus idolorum, contra quae idola facilius templa vestra quam corda clauduntur, vel potius quae idola non magis in templis quam in vestris cordibus includuntur, cum magno est dolore notissimus. [...] Videtis certe simulacrorum templa partim sine reparatione collapsa, partim diruta, partim clausa, partim in usus alios commutata; ipsaque simulacra vel confringi, vel incendi, vel includi, vel destrui: atque ipsas huius saeculi potestates, quae aliquando pro simulacris populum christianum persequabantur, victas et domitas*⁵⁵⁰.

⁵⁴⁵ Cf. *De civ.* 18, 54; *Serm.* 77, 2, donde se habla de la destrucción de templos y simulacros paganos en Cartago. Siendo Honorio emperador, sus lugartenientes Gaudencio y Jovio “destruyeron, el día 19 de marzo, los templos de los dioses falsos e hicieron pedazos sus simulacros.”

⁵⁴⁶ Cf. *De civ.* 1, 35; *Serm.* 196 y 197.

⁵⁴⁷ Cf. *Epist.* 97, 2.

⁵⁴⁸ Cf. *De civ.* 18, 54.

⁵⁴⁹ VAN DER MEER, V., *San Agustín, pastor de almas, La herencia del paganismo*, Barcelona: Herder 1965, p.82: “Aun absteniéndonos de la idolatría, de la astrología y hechicerías...”, San Agustín exigía más y más con la intención de desterrar definitivamente todas las costumbres paganas, cuestión casi imposible.

⁵⁵⁰ *Epist.* 232, 1-3: “Con gran dolor, me es más que conocido vuestro culto supersticioso de los ídolos, contra los que se cierran más fácilmente los templos que vuestros corazones, o, mejor dicho, esos ídolos más que en los templos están dentro de vuestros corazones. [...] Veis que los templos de los ídolos en parte se han derrumbado por falta de restauración, en parte se han destruido, en parte cerrados, en parte destinados a otros usos; y las

Desde nuestra perspectiva, sin entrar en los detalles del contexto en el que ocurrió, es profundamente lamentable que San Agustín defendiese la destrucción absoluta de la imaginería pagana, terrible suceso que nos ha privado de un gran legado artístico⁵⁵¹. Sin duda, la necesidad de aniquilar los objetos sagrados, las imágenes, los templos... sólo podía obedecer a una cuestión fundamental: continuaban siendo un gran obstáculo para la difusión universal del cristianismo. Las leyes imperiales invirtieron la persecución que en tiempos pretéritos habían sufrido los cristianos, ahora se acosaba a los paganos con procedimientos similares, aunque no atentaban contra sus vidas: “Y ahora se han dispersado por todas las tierras y naciones, y es por la providencia de aquel único y verdadero Dios: son derribadas las imágenes de los falsos dioses, altares, bosques sagrados, templos, hay constancia en sus códigos de que todo esto ya había sido profetizado⁵⁵².” Celebraba esta catástrofe artística y cultural como cumplimiento de las profecías que lo habían vaticinado en las Sagradas Escrituras y también en los Libros Sibilinos, dando así voz a las profecías paganas como soporte de sus argumentos apologistas.

Hemos visto el regocijo de San Agustín y lo hemos condenado por sus ansias de destrucción de los símbolos paganos, pero las leyes citadas proponían en algunos casos incluso la pena de muerte, y aquí sí que no encontramos al obispo. Es el caso de los habitantes de Calama, otro reducto pagano; por sus fechorías, fueron condenados a pagar cuantiosas sanciones e incluso algunos de los protagonistas de los desmanes se hicieron acreedores de la pena muerte. Uno de los representantes de la ciudad alzó una súplica de intercesión a San Agustín temiendo que se extendiera la condena al suplicio a muchos hombres de la ciudad. En estas circunstancias brillaba la magnanimidad y la misericordia del Padre de la Iglesia, quien temía y despreciaba tanto la aplicación de la pena de muerte como la de tortura, pues, a pesar de que estaban recogidas ambas en las leyes promulgadas contra los paganos, el obispo mostraba explícitamente su total animadversión frente a ese tipo de castigo en presente y a futuro: “Quede libre de

propias potestades mundanas, que en otro tiempo perseguían al pueblo cristiano, han sido derrotadas y subyugadas.”

⁵⁵¹ En su ardor, nos muestra una cara amarga de su personalidad al confesarse complacido por la aplicación de las leyes contra los paganos y, como consecuencia de ellas, por el derribo de templos y de basílicas de los gentiles o por las roturas de los instrumentos, flautas y escabeles (hace mención de este instrumento en *De mus.* 3, 1, 1; lo llevaban los bailarines en la suela del calzado) de los *symphoniaci daemoniorum*. Cf. *C. Gaud.* 1, 38, 51.

⁵⁵² *De civ.* 4, 34; vid. *O.C.* XVI, BAC 171, n.5, p.417: En el Edicto de Constantinopla, 8 de noviembre de 392, Teodosio prohíbe el culto pagano (*Cod. Theod.* XVI 10, 12); sin embargo, en 399 Arcadio prohíbe la demolición de los templos (*Cod. Theod.* XVI 10, 16).

nosotros instar para que se inflija ninguno de estos suplicios a nuestros enemigos, ni por nuestra mano ni por la de cualquier otro⁵⁵³.” Sí era, en cambio, partidario de castigar el bolsillo de los infractores, en la idea de que el dinero era precisamente el causante de esos males; le parecía preferible atentar contra los bienes a dañar los cuerpos, pues esas riquezas eran las que les habían permitido la creación de “simulacros de falsos dioses” y para ello habían quemado iglesias y derramado sangre inocente. Así argumentaba el castigo pecuniario:

*Quo enim quemquam maxime diligimus, eo minus ei debemus, in quibus magno periculo peccatur, committere*⁵⁵⁴.

Para concluir, San Agustín entendía su lucha como un mandato y predicción de Dios, pero siempre con el respeto a la vida; en este sentido no existe ninguna duda de que fue un adelantado a su tiempo:

*Imo etiam gratias agimus id vos velle quod Deus vult. Ut enim omnis Paganorum et Gentilium superstitio deleatur, Deus vult, Deus iussit, Deus praedixit, Deus iam implere coepit, et multis iam terrarum locis etiam ex magna parte complevit*⁵⁵⁵.

2.2 Astrología y *fatum*.

A pesar de que gran parte del Norte de África era enteramente católica y de la abnegada dedicación de San Agustín primero como presbítero y no mucho tiempo después como obispo de Hipona, resultaba difícil eliminar la capa del paganismo que durante tantos siglos vestía con sumo gusto la población. Especialmente complicado era acabar con la fascinación que, en general, sentían los ciudadanos por los espectáculos:

⁵⁵³ Cf. *Epist.* 104, 1, 1.

⁵⁵⁴ *Epist.* 104, 2, 7: “En efecto, cuanto más amamos a uno, tanto menos le debemos facilitar aquello que lo sitúa en gran peligro de pecar.”

⁵⁵⁵ *Serm.* 24, 6: “Es más, damos gracias a Dios porque quiere lo mismo que vosotros: que se destruya toda la superstición de paganos y gentiles, Dios lo quiere, Dios lo ha ordenado, Dios lo ha predicho, Dios ya ha comenzado a cumplirlo, y en muchos lugares de la tierra lo ha concluido en gran medida.”

fiestas y otro tipo de prácticas supersticiosas que, junto con el circo⁵⁵⁶ y el teatro, formaban una parte importante de la cultura ancestral del pueblo romano⁵⁵⁷. En medio de tales espectáculos, germinaban sin dificultad la astrología y la magia, ardides que, a veces bajo la apariencia del nombre de Cristo, fácilmente embaucaban a una población ignorante. En efecto, los cristianos se dejaban seducir por estos magos, quienes se cuidaban de añadir el nombre de Cristo a los amuletos para no alterar la conciencia del adquirente, que veía así una coartada que le permitía conseguir ese producto capaz de acabar con su enfermedad⁵⁵⁸. Nos hacemos eco de la certera definición de la idolatría que escribe Teodoro C. Madrid:

La humanidad se apartó por error de la verdad del Dios único, infinito en todas sus perfecciones, y comenzó a repartirlas entre las fuerzas ocultas de la naturaleza: sol, luna, cuerpos celestes, aire, fuego, tierra, agua, cayendo en un naturalismo panteístico, y en el antropomorfismo con la deificación de las fuerzas y seres de la naturaleza y del hombre, que le lleva al politeísmo y a la idolatría en sus distintas manifestaciones: animismo, evolucionismo, manismo, fetichismo, totemismo y magia⁵⁵⁹.

Es curioso contemplar cómo el ser humano a lo largo de los tiempos, incluso en nuestra modernidad, se ha dejado seducir por la charlatanería de los llamados astrólogos, otrora matemáticos. Esa argucia, heredada de la antigüedad, se ha mantenido vigente a lo largo de la historia y no son pocos los que incluso en nuestros días recurren a tales consultas cuando se ven acuciados por problemas mundanos o cotidianos, o simplemente cuando la curiosidad les mueve a averiguar el devenir que les depara el destino; y de esta forma se encomiendan a intérpretes que aseguran hallar las respuestas a sus inquietudes en la contemplación del movimiento o de la posición de los astros. Desde el punto de vista de la mitología, estudiamos este fenómeno dentro del llamado astralismo, esto es, la interpretación de los astros identificándolos con los dioses, hecho fácilmente comprobable atendiendo a los nombres de las estrellas, planetas y constelaciones. En época pagana, abundaban en el mundo romano los adivinos caldeos, versados en dichos dolos; pese a la difusión del cristianismo y la consiguiente persecución de los ritos paganos bajo el amparo de las leyes imperiales, la demanda del servicio de estos personajes pareció continuar y la oferta de estas

⁵⁵⁶ Por antonomasia, cuando hablamos de circo nos referimos tanto a este como al anfiteatro.

⁵⁵⁷ M. PONTET, *L'exégèse de S. Augustin predicateur*, Aubier (París 1944) p. 68.

⁵⁵⁸ Cf. *In Io. Ev.* 7, 2; 7, 7; 7, 12.

⁵⁵⁹ O.C. XL, BAC 551, *De div. daem.*, n.18, p.899; cf. *Epist.* 16 y 17.

prestaciones no menguaba, aunque sí se dispensaba con cierto disimulo. Los clérigos cristianos, que no eran ajenos a la demanda de estas actividades supersticiosas por parte de sus feligreses, consultaban a sus mentores, y el más prolijo y hábil entre ellos en la resolución de este tipo de problemas era sin duda San Agustín. Como hemos visto anteriormente, la comunicación más rápida era mediante epístolas y, cuando la situación era urgente, se le acuciaba a una pronta respuesta. Así pues, en el fragmento que adjuntamos a continuación, desnudaba a estos intérpretes de los astros y, con sutil ironía, los acusaba de mantener una imagen ante el cliente y otra muy distinta en casa:

Nam cum aliquis eorum hominibus nummatis fatua fata vendiderit; mox ut oculum a tabellis eburneis ad domus suae moderamen ac sollicitudinem revocaverit, non solum vocibus, sed etiam plagis⁵⁶⁰ emendat uxorem; non dico si petulantius iocantem, sed si immoderatus per fenestram aspicientem animadverberit. Quae tamen si ei dicat, quid me caedis? Venerem caede si potes, a qua cogor hoc facere: tum vero ille non curat quam vana verba componat fallendis extraneis, sed quam iusta verbera imponat corrigendis suis⁵⁶¹.

Es lógico pensar que el cuadro que acabamos de exponer pudiera estar cargado de realismo, pues, si se prestaba culto a los dioses y los hombres habían decidido regirse por tales ritos, era lógico pensar que la mujer pudiese buscar refugio en los brazos de la divinidad para esquivar la ira del marido. Pero, de igual manera, experto el marido en los dolos del manejo de unos dioses a los que sabía falsos, no se andaba con bromas en lo que competía a su hacienda doméstica:

Quando ergo quisque, cum reprehendi coeperit, causam convertit in fatum, et ideo se culpari non vult, quia fato se dicit coactum fecisse id quod arguitur; redeat ad seipsum, servet hoc in suis, non castiget servum furem, non de contumelioso filio conqueratur,

⁵⁶⁰ Estas palabras del obispo dejan traslucir desgraciadamente que no era infrecuente el maltrato que los esposos aplicaban a sus mujeres, episodio que nos recuerda San Agustín en sus *Confesiones*, cuando las amigas de la madre se sorprenden de que su marido no le dejase marcas en el cuerpo; no sólo recibían, sino que además lo asumían como algo inherente al connubio. San Agustín destaca que Mónica se valía de la astucia para no verse marcada por los malos tratos del marido.

⁵⁶¹ *Epist.* 246, 2: “Cuando alguno de ellos vende fatuos hados a ricachones, tan pronto como vuelve su ojo de las tablillas ebúrneas al gobierno y administración de su casa, corrige a su mujer no sólo con palabras, sino también con golpes, no digo si la sorprende más frívola de lo normal, basta con que la sorprenda mirando un poco más de la cuenta por la ventana. Sin embargo, si ella le dice: ‘¿Por qué me pegas? Pega a Venus si puedes, ella me obliga a hacer esto’; entonces él no se preocupa por dibujar vanas palabras para engatusar a extraños, sino por corregir con justos latigazos a los suyos.” Cf. *Conf.* 4, 3, 4-5.

*vicino improbo non minetur. Quid enim horum faciens, iuste facit, si omnes a quibus iniurias patitur, non culpa sua, sed fato impelluntur ut faciant?*⁵⁶²

No es difícil comprender el mensaje que pretendía transmitirnos: nuestros malos actos no han de ser atribuidos a la casualidad, sino a la voluntad, pues competen al libre albedrío.

En el intercambio de golpes, algunos gentiles reconocían cierto astralismo en las letras cristianas y recordaban que la luna era utilizada figuradamente para referirse a la Iglesia en algunas partes de las Escrituras. De igual manera, pretendían que el nacimiento de Jesús se había producido bajo el influjo astral, toda vez que los Magos habían sido conducidos a Él por una estrella⁵⁶³. Sin embargo, esta acusación era fácilmente derribada, pues todo el mundo sabía y aceptaba que, gracias a la observación de los astros, se podían gobernar las naves en la noche, o que los propios agricultores se servían de ellos bien para tomar las decisiones propias de su labor, bien para adivinar los periodos meteorológicos y nada había que agradecer a los dioses-astros por ello. La identificación de los dioses con los astros, propia del paganismo y preferentemente de los estoicos, contaminaba en ocasiones la expresión de la adoración de Dios, pues, como afirmaba San Agustín, eran de uso frecuente ciertas expresiones coloquiales según las cuales se llamaba sol a Dios y luna a la Iglesia y cualquier contaminación al respecto de estas identificaciones las relacionaba con los arrianos⁵⁶⁴: “Ahora, en cambio, también con su carne (el Verbo) está sobre ese sol al que adoran como a un dios quienes, ciegos en su mente, no ven al verdadero sol de justicia⁵⁶⁵.” También alegaba San Agustín que eran

⁵⁶² *Epist.* 246, 3: “Por consiguiente, cada vez que alguien comienza a ser reprendido, le echa la culpa al hado, y por esto no admite la culpabilidad, porque dice que se ha visto forzado por el hado a cometer aquello por lo que se le acusa. ¡Vuelva en sí y guarde esto para los suyos, no castigue al siervo ladrón, ni se lamente de su irrespetuoso hijo, ni amenace al vecino ímprobo! ¿Por qué obra justamente, haciendo tales cosas, si las afrentas que recibe no son por culpa de aquellos, sino del hado que los incita?”

⁵⁶³ *Serm.* 190, 1, 1; *V. Serm.* 199, 2, 3; *cf. Conf.* 4, 3, 4; 7, 6, 8; VAN DER MEER, *San Agustín, pastor de almas*, 1965, 100-109.

⁵⁶⁴ *Cf. Enarr. in Ps.* 120, 12. También los priscilianistas confundían sus creencias evangélicas con el dominio de los astros; venido de Egipto, Prisciliano fundó entre 370 y 375 esta secta en Hispania, donde se difundió con enorme éxito (como atestigua Orosio en la visita que hace a San Agustín); predicó sobre todo en la zona occidental de la Península, de donde era originario el propio Orosio. Mezclaban estos herejes las ideas de maniqueos y gnósticos; lo más curioso de sus argumentos estribaba en que garantizaban que los hombres estaban atrapados por la fatalidad de las estrellas y así afirmaban que el cuerpo humano estaba conformado de acuerdo con los doce signos del zodiaco, a saber: Aries la cabeza, Tauro el cuello, Géminis los hombros, Cáncer el pecho y así hasta los pies con Piscis, que es el último signo de acuerdo con los matemáticos. *Cf. De haer.* 70, 1; *C. mendac.*, *passim*.

⁵⁶⁵ *Serm.* 190, 1, 1: *Cf. De duab. an.* 2, 6, 8; *C. epist. Man.* 2-3; *C. Faust.* 5, 11; 8, 2; 9, 2; 12, 22; 14, 1, 11-12; 15, 8, 10; 16, 10; 22, 9; *Conf.* 3, 6, 10; *et pass.*

universalmente conocidos los puntos cardinales, con cuya referencia navegaban esos mismos pilotos o se podían orientar los comerciantes que atravesaban grandes zonas desérticas; como también estaba permitido en la retórica el uso de tropos que ayudasen a embellecer el lenguaje o hiciesen comprender mejor las cosas; ni siquiera estaba excluida de este uso la semejanza con realidades espirituales. La diferencia entre todas estas cuestiones y las que proponían los astrólogos estribaba en que estos buscaban en los astros averiguar los sucesos fatales de las cosas⁵⁶⁶. Efectivamente, la Iglesia se regía por la luna para marcar los periodos de celebración de la Pascua, pero no por ello indagaba otras cuestiones:

*Siderum autem cognoscendorum non narratio, sed demonstratio est, quorum perpauca Scriptura commemorat. Sicut autem plurimis notus est lunae cursus, qui etiam ad passionem Domini anniversarie celebrandam solemniter adhibetur; sic paucissimis caeterorum quoque siderum vel ortus, vel occasus, vel alia quaelibet momenta sine ullo sunt errore notissima*⁵⁶⁷.

Los intérpretes de la astrología no eran, según su opinión, más que hombres vanos que pretendían verter sus opiniones sobre el nacimiento de los seres humanos; con ello anulaban el libre albedrío y justificaban las faltas o pecados de los hombres escudándolos tras una fatalidad inventada⁵⁶⁸. Pero no todos los astrólogos eran unos simples charlatanes, entre ellos, algunos parecían ser de un elevado nivel cultural; estos dejaban en el influjo de los astros la responsabilidad de las acciones y de la suerte de los hombres, atraídos o impulsados por el poder de los dioses⁵⁶⁹; pero frente a ello, San Agustín consideraba que había que dejar a un lado estos planteamientos fatuos, responsabilizarse de sus propios actos y no culpar al hado de sus malas acciones.

magni sunt et qui numerant sidera, et qui computant stellas et tempora, et dicunt quis quando vel peccet vel bene vivat, et quando Mars faciat homicidam, et Venus adulteram: magni, docti viri, et electi videntur in hoc saeculo... Dicant illi electos et doctos

⁵⁶⁶ Cf. *Epist.* 55, 7, 12.

⁵⁶⁷ *De doct.* 2, 29, 46: "Pero la narración del conocimiento de los astros no es histórica, sino que se trata de una descripción de ellos, de los que muy pocos recogen las Escrituras. En cambio, así como muchos conocen los recorridos de la luna, que se utilizan también para celebrar solemnemente la pasión del Señor cada año, así también muy pocos conocen sin error el nacimiento o el ocaso o cualquier otra posición de los demás astros."

⁵⁶⁸ Cf. *Serm.* 199, 2, 3.

⁵⁶⁹ Cf. *Div. quaest.* 45, 2.

*numeros siderum, dicant illi sapientes eos qui quasi digerunt in digitis fata humana, et describunt de stellis mores humanos*⁵⁷⁰.

En su etapa maniquea y joven, comenzó a frecuentar a los matemáticos, quienes encontraban en los astros la causa del mal, con expresiones del tipo: *De caelo tibi est inevitabilis causa peccandi*. O: *Venus hoc fecit aut Saturnus aut Mars*⁵⁷¹. Los genetliacos, ahora llamados matemáticos, justificaban las malas conductas humanas considerando que, antes que ellos, las habían hecho los dioses⁵⁷². Tan entregado se hallaba por entonces a la credulidad de estos falsos intérpretes astrales que, ni siquiera los consejos de sus amigos Nebridio y Vindiciano lograban apartarlo de ellos, en parte por creer ciegamente en su veracidad, en parte por la atracción inevitable que ejerce lo prohibido en la juventud. Precisamente, tras recibir de manos de su amigo el procónsul Vindiciano la corona en un agón⁵⁷³, este lo amonestó acerca de los libros de los matemáticos, prohibidos en aquella época, a los que San Agustín se encontraba entonces profusamente adscrito; la advertencia no estaba relacionada con la cuestión legal, sino con que el propio Vindiciano se había interesado también por ellos en su juventud y los consideraba muy falsos. Sabía que en ocasiones acertaban con sus vaticinios, pero Vindiciano lo achacaba a la casualidad y daba soporte a su argumentación con el ejemplo de las de las suertes poéticas⁵⁷⁴. Vindiciano y Nebridio lo amonestan así:

*non esse ullam artem futura praevidendi; coniecturas autem hominum habere saepe vim sortis, et multa dicendo dici pleraque ventura, nescientibus eis qui dicerent*⁵⁷⁵.

Fácil es desoír los buenos consejos cuando se está en la convicción de poseer la verdad, conque, pese a que San Agustín era un hombre erudito, lejos de tratarse de un

⁵⁷⁰ *Enarr. in Ps.* 31, 2, 16: “Hay grandes (hombres) también que contabilizan los astros y que hacen el cómputo de las estrellas y los tiempos, y que predicen quién va a pecar y quién va a llevar una vida recta, y cuándo Marte va a hacer de él un homicida, y Venus de ella una adúltera; parecen en esta época grandes hombres, sabios y selectos... Llámenlos ellos selectos y sabios contadores de astros, llámen ellos sabios a quienes prácticamente calculan los hados del hombre con sus dedos y describen a partir de las estrellas las costumbres humanas.”

⁵⁷¹ *Conf.* 4, 3, 4: “Te viene del cielo la causa inevitable de pecar”; “Venus hizo esto o fue Saturno o Marte.”

⁵⁷² *Cf. Conf.* 3, 5.

⁵⁷³ *Cf. Conf.* 4, 3, 4.

⁵⁷⁴ Las “suertes virgilianas” consistían en abrir al azar un libro del poeta y aplicar el verso aparecido al asunto que se traía entre manos; paralelamente existían las *sortes Evangelicas*, de las que habla San Agustín en *Epist.* 55, 37; *Conf.* 1, 17, 27. Incluso podríamos aplicar estas suertes al episodio de su conversión, cuando, estando bajo la sombra de la higuera, escuchó la voz infantil que le decía: ‘abre y lee’.

⁵⁷⁵ *Conf.* 7, 6, 8: “(Decían Vindiciano y Nebridio) “Que no existía ningún arte de predecir las cosas futuras; pero que las conjeturas de los hombres a menudo tienen la fuerza de la suerte, y al hablar con frecuencia, muchas veces se dicen cosas que luego suceden, aunque lo ignoraban aquellos que las decían.”

entretenimiento pasajero, había quedado enredado en la telaraña de tal superstición. Le afianzaban en sus creencias su militancia en el maniqueísmo y la complicada interpretación de la mitología astral de esta secta, de la que sólo comenzó a dudar tras su entrevista con Fausto el maniqueo; le produjeron tal decepción e insatisfacción las explicaciones aducidas por este, que él mismo se dedicó en profundidad al estudio de los astros y descubrió entonces la falsedad tanto en los mensajes de los astros como en la disciplina de Manés que le habían inculcado: “Había rechazado ya las falaces adivinaciones e impíos delirios de los matemáticos⁵⁷⁶.”

Los antiguos matemáticos eran originariamente astrónomos; sin embargo, ese nombre paulatinamente fue dando paso a una profesión más prosaica, la de los astrólogos: “Los antiguos no llamaron matemáticos a los que nosotros llamamos ahora, sino a aquellos que investigaron la medida de los tiempos por el movimiento del cielo y de los astros⁵⁷⁷.” En efecto, atendían estos astrólogos al nombre primigenio de genetlíacos⁵⁷⁸; en tiempos agustinianos recibían el primitivo nombre de matemáticos, lo que les confería una titulación casi científica. Se dedicaban principalmente a la observación de la posición de los astros en las fechas de los nacimientos y, a partir de dicha observación con apariencia de ciencia, vaticinaban las acciones de los hombres y los hechos que emanaban de tales acciones. Los hombres, ignorantes en general de los usos de estos mercaderes de ilusiones, acudían a ellos con fe ciega y gastaban ingentes cantidades de dinero en adivinar un futuro que terminaba ligado a la voluntad de los dioses-astros:

Nam quisque liber ad huiusmodi mathematicum cum ingressus fuerit, dat pecuniam ut servus inde exeat aut Martis, aut Veneris, vel potius omnium siderum; quibus illi qui primi erraverunt⁵⁷⁹, erroremque posteris propinaverunt, vel bestiarum propter similitudinem, vel hominum ad ipsos homines honorandos imposuerunt vocabula. Non enim mirandum est, cum etiam propioribus recentioribusque temporibus, sidus quod

⁵⁷⁶ *Ib.*

⁵⁷⁷ *Div. quaest.* 45, 1 Cf. *Cic. De nat. deor.* 2, 51; *S. Aug. De lib. arb.* 2, 3, 7; 15, 39.

⁵⁷⁸ Cf. *De doct. christ.* 2, 21, 32; *Enarr. in Ps.* 59, 11; *In Epist. Io.* 1, 70, tr. 3, 9; *Serm.* 9, 3, 3. *Conf.* 4, 3, 4-6; *Quaest. ad Simpl.* 1, 2, 3...

⁵⁷⁹ Luego no está en contra de la ciencia del estudio de los astros, sino de la banalización que de ellos se hizo. Los hombres cultos son, en este sentido, responsables de la malversación de esa información científica, vulgarizándola para embaucar a los poco instruidos y aligerar con sus promesas sus bolsillos.

appellamus Luciferum, honori et nomini Caesaris⁵⁸⁰ Romani dicare conati sunt. Et fortasse factum esset atque isset in vetustatem, nisi avia eius Venus praeoccupasset hoc nominis praedium; neque iure ullo ad haeredes traiceret, quod numquam viva possederat aut possidendum petiverat. Nam ubi vacabat locus, neque alicuius priorum mortuorum honore tenebatur, factum est quod in rebus talibus fieri solet. Pro quintili enim et sextili mensibus⁵⁸¹, Iulium atque Augustum vocamus, de honoribus hominum Iulii Caesaris et Augusti Caesaris nuncupatos; ut facile qui voluerit intelligat etiam illa sidera prius sine his nominibus coelo vagata esse: mortuis autem illis⁵⁸² quorum honorare memoriam vel coacti sunt homines regia potestate, vel placuit humana vanitate⁵⁸³, nomina eorum imponentes sideribus, eos ipsos sibi mortuos in coelum levare videbantur. [...] Quem motum notare, cum quisque nascitur, quo modo se habeat, facile est, per eorum inventas conscriptasque regulas⁵⁸⁴.

¿Por qué los hombres acudían a los adivinos? La respuesta se halla en que los hombres no atendían a los errores que pudieran cometer o falsedades que pretendieran decir, sino que tan sólo prestaban atención a lo que podía salir bien en sus respuestas y olvidaban lo infructuoso⁵⁸⁵, de tal manera que no aceptaban que los sucesos vaticinados que se cumplían no estuvieran vinculados a tal arte adivinatorio, sino a una

⁵⁸⁰ *Met.* XV 842-847; Lucifero o Lucero; pero en *Aen.* II 801, Virgilio dedica esta estrella no al emperador romano, sino a su ancestro Venus. Cf. Eratóst. *Catast.* 43; Cic. *De nat. deor.* 2, 53, 10; *Aen.* VIII 589; Ov. *Met.* XI, 295; Hig. *Astron.* II 42, 4, 1; Diog. Laerc. 9, 23; Serv. *in Aen.* 2, 801; 8, 589.

⁵⁸¹ El mes de *quintilis* pasó a denominarse *Iulius* a instancias de M. Antonio en su consulado del año 44 a. C.; *sextilis* permutó su nombre por el del emperador en el año 8 a. C.

⁵⁸² Conecta el everemerismo con la astrología.

⁵⁸³ Mezcla everemerismo y deificación por adulación. La novedad estriba en que no sólo se deificaba a los hombres por sus aportaciones, sino también por la vanidad de los potentados, que ejercían ellos o sus descendientes presión sobre sus ciudadanos.

⁵⁸⁴ *De doctr.* 2, 21, 32: "Pues cualquier hombre que entra libre a casa de un matemático de este tipo, paga para salir de ahí esclavo de Marte o de Venus o, mejor, de todos los astros, a quienes los primeros que se equivocaron y propinaron el error a los siguientes impusieron nombre de animales por su semejanza o de hombres para adorar a los propios hombres. En efecto, no es de extrañar, ya que en los tiempos recientes y actuales los romanos intentaron dedicar una estrella, a la que también llamamos Lucifero, a la honra y nombre de César. Y tal vez se hubiera conseguido y hubiera llegado a la posteridad, si no fuese porque su abuela Venus ya había ocupado este predio de nombre, y no podía transmitirlo de ninguna manera a sus herederos, porque no lo poseyó en vida ni pretendió poseerlo. Pues, cuando había un lugar libre y no estaba ocupado por el honor de alguno de los antepasados muertos, se hizo lo que en tales casos suele hacerse. En efecto, decimos julio y agosto en lugar de los meses *quintilis* y *sextilis*, llamados así en honor de los hombres Julio César y Augusto; que entienda fácilmente quien quiera que también aquellos astros vagaban por el cielo antes de tener estos nombres; pero, habiendo muerto aquellos cuya memoria era honrada, fueron obligados [luego no aceptan la religión libremente, sino por coacción] los hombres, por potestad regia o porque plugo a la vanidad humana, a imponer los nombres de estos a las estrellas y así parecían elevar ellos mismos sus muertos hasta el cielo. [...] Es fácil, pues, notar en qué estado se halla el movimiento de los astros cuando alguno nace por medio de sus reglas halladas y escritas."

⁵⁸⁵ Cf. *In Io. Ev.* 6, 17; 7, 6.

coincidencia inverificable de las cosas⁵⁸⁶. La habilidad de estos matemáticos hacía caer en sus redes tanto a hombres incultos como a doctos⁵⁸⁷. Es indudable que muchos de ellos trazaban estudios geométricos que describían y conjeturaban los espacios del tiempo; conocían, asimismo, un buen número de estrellas y sus cursos, y, lo más atractivo: dejaban en las estrellas la responsabilidad de sus acciones. Así, el adúltero se encomendaba a Venus, el criminal culpaba a Marte de sus actos, etc.:

*Sed ex ea notatione velle nascentium mores, actus, eventa praedicere, magnus error et magna dementia est... Constellationes enim quas vocant, notatio est siderum, quomodo se habebant cum ille nasceretur, de quo isti miseri a miserioribus consuluntur*⁵⁸⁸.

San Agustín rechazaba estos argumentos poniendo el ejemplo de los gemelos⁵⁸⁹, cuyas vidas y avatares eran distintos a pesar de compartir un horóscopo idéntico, como se recogía en el Antiguo Testamento respecto de Esaú y Jacob. Los astrólogos, no obstante, en caso de nacimiento de gemelos, argumentaban contra esta duda que el intervalo entre los nacimientos de uno y otro era de vital importancia dado que los cuerpos celestes gozaban de una rapidez extraordinaria. Admitida esta argumentación, no se podía concebir que el ojo humano fuese capaz de percibir esos movimientos tan céleres. Llegamos tras esto a la conclusión agustiniana por excelencia, a la causa primera de todo el paganismo, de la idolatría, de la interpretación astral... tal como insiste a lo largo de toda su creación literaria, los *daemones*, esos ángeles prevaricadores, son los culpables: “Por lo tanto, la fe que se presta a ciertos signos de cosas, inventados por la presunción humana, se debe contar entre aquellos como pactos y convenios que se hacen con los *daemones*.⁵⁹⁰” Entra todo en un juego de seducción en el que los astrólogos

⁵⁸⁶ Cf. *Div. quaest.* 45, 2.

⁵⁸⁷ Cf. *Enarr. in Ps.* 140, 9.

⁵⁸⁸ *De doctr.* 2, 22, 33: “Pero es un grave error y una gran locura querer predecir por aquellas reglas las costumbres de los que nacen, las acciones, el futuro... Pues las que llaman constelaciones no son sino el observar la situación de los astros, cómo estaban al nacer aquel de quien consultaron por esos míseros otros mucho más míseros.”

⁵⁸⁹ Cf. *De civ.* 5, 2. Sin incluir la cita textual, parece tomar su argumento de Cicerón en relación con el nacimiento de los gemelos y su conducta independiente del destino astral (*De fato* III 5). Como testimonio antagónico a Hipócrates, menciona a Posidonio; mientras el primero atribuía el comportamiento de los gemelos a razones físicas, el segundo lo hacía depender de la influencia de la posición de los astros. También sobre el mismo tema, véase *De fato* V 7; cf. *De civ.* 5, 4.

⁵⁹⁰ Siempre salen a escena los *daemones* como responsables de todas estas bagatelas; sin embargo, no termina de aclarar cómo se produce la comunicación entre esos espíritus y los hombres.

son seducidos por los *daemones* y aquellos, a su vez, se convierten en seductores; finalmente, los hombres se venden a estos por dinero víctimas de un fraude⁵⁹¹.

Si escuchamos a San Agustín, los *daemones* son unos ángeles prevaricadores, a los que les está sometida la parte inferior del mundo conforme al orden perfecto dibujado por Dios y por decisión de la divina Providencia. Para explicar su existencia, admite que son y generan el mal, pero todo ello obedece a ‘un cierto juicio oculto de Dios’. Los hombres, instigados por los *daemones* y movidos por su propia ambición y soberbia, son sometidos a la burla y el engaño de estos. Nada sabemos acerca de la relación de los matemáticos con los *daemones*, pero sí que son ellos quienes instigan a los hombres a consultar el futuro e inspiran las respuestas a los adivinos, generando en los incautos una terrible adicción a este tipo de consultas; todo sea por apartar al hombre de Dios:

Quibus illusionibus et deceptionibus evenit, ut istis superstitiosis et perniciosis divinationum generibus multa praeterita et futura dicantur, nec aliter accidunt, quam dicuntur; multaque observantibus secundum observationes suas eveniant, quibus implicati curiosiores fiant, et sese magis magisque inserant multiplicibus laqueis perniciosissimi erroris. [...] aut quia in Actibus Apostolorum⁵⁹² ventriloqua⁵⁹³ femina verum testimonium perhibuit Apostolis Domini, idcirco Paulus apostolus pepercit illi spiritui, ac non potius feminam illius daemonii correptione atque exclusione mundavit⁵⁹⁴.

No hacía falta mucho entendimiento para comprender que las iglesias estaban plagadas de fieles que seguían acudiendo a los astrólogos en busca de una respuesta a su porvenir. Contaminados por los usos de la astrología, algunos actuaban incluso de forma natural y mostraban su recelo a la hora de dar comienzo a obras de construcción de carácter religioso en los llamados días *Aegyptiacos* o de mal augurio⁵⁹⁵. Entrañaba una

⁵⁹¹ Cf. *In Io. Ev.* 8, 11.

⁵⁹² Hch. 16,16-18.

⁵⁹³ *ventriloqua*: Esta locución está atestiguada por Tertuliano (*Adv. Marcionem*, 4, 25; *Adv. Praxeam*, 19), el cual probablemente sea el primer autor en utilizarla y se hace eco de ella San Agustín en este pasaje. Aparece recogida en Ernout como tardía, derivada de *venter*, -tris, bajo cuya entrada aparece (p.721). Nos permite sospechar este neologismo que en el *attrezzo* del predictor se incluyese la intención de dar la respuesta sin mover los labios, dando sensación de no ser él mismo quien pronunciaba las respuestas.

⁵⁹⁴ *De doctr.* 2, 23, 35: “Por estas ilusiones y decepciones sucede que, a causa de esos tipos de adivinaciones supersticiosas y perniciosas, se dicen muchos acontecimientos pasados y futuros, y no ocurren de otro modo que como se dicen. Y muchas de sus observaciones suceden tal como las dicen, con ellas, los implicados se vuelven cada vez más curiosos, y se adentran cada vez más en los múltiples lazos del perniciosísimo error. [...] O porque la mujer ventrílocua dio verdadero testimonio del apóstol del Señor, según los Hechos de los Apóstoles, perdonó el apóstol San Pablo a aquel espíritu, purificó a la mujer con la expulsión y exclusión de aquel demonio.”

⁵⁹⁵ Cf. *Epist. ad Gal.* 35 (Gal 4, 10-11).

enorme dificultad en los hombres del siglo la renuncia total a las costumbres y supersticiones gentiles y San Agustín se lo recordaba con frecuencia; les sugería la renuncia a matemáticos, arúspices, augures, echadores de suertes (*sortilegi*), maléficos...⁵⁹⁶ No podía renunciar a todos estos fieles contaminados, sabedor como era de lo difícil que resultaba para ellos prescindir de esas costumbres y catalogaba estos pecados como pequeños; de esta manera, si no podía evitar que siguieran manteniendo esas inveteradas costumbres, pretendía, al menos, que ocurriesen las menos veces posibles, dejando el peligro grave en la cotidianeidad de las faltas: “Son pequeños, no son graves. No es una bestia como un león, que quiebre la garganta de un solo mordisco. Pero también causan la muerte muchas bestias pequeñas⁵⁹⁷.”

La Iglesia antigua, quizá con la intención de granjearse la devoción de los paganos, se apoyaba en testimonios de profetas gentiles en los que creía ver vaticinios que anticipaban a Cristo. San Agustín aceptaba esos testimonios entendiendo que, al proceder de fuentes profanas, podrían resultar útiles para convencer a los paganos; pues él se consideraba a sí mismo un pagano convertido en cristiano; aplicado su propio ejemplo, se hacía eco de ciertos vaticinios de la Sibila de Cumas, de Hermes Trismegisto⁵⁹⁸ o de Orfeo⁵⁹⁹. La justificación de las profecías paganas como anticipación de Cristo tenía una doble intención, pues, además del motivo arriba indicado, aportaba mayor trascendencia a las profecías hebraicas frente al denuesto que los maniqueos hacían de ellas⁶⁰⁰; no obstante, planteaba ciertas dudas sobre la fiabilidad de dichos vaticinios gentiles: “Si existen algunos presagios sobre Cristo, según es fama, de la Sibila⁶⁰¹, de Hermes, al que apodan Trismegisto, o de Orfeo, o de cualesquiera otros vates de los gentiles, nos podrán ayudar en alguna medida para llevar la fe en Cristo,

⁵⁹⁶ Cf. *Serm.* 9, 3. Eran estos distintos tipos de futurólogos.

⁵⁹⁷ *Serm.* 9, 11, 17.

⁵⁹⁸ En otros lugares, al referirse a Trismegisto se hace de nuevas y dice *nescio quem Hermen* con intención de devaluarlo; este tipo de expresión es frecuente en San Agustín cuando hace referencia a escritores paganos; ese recurso tan taimado lo emplea incluso con el poeta a quien tanto amaba: Virgilio.

⁵⁹⁹ Cf. *C. Faust.* 13, 2.

⁶⁰⁰ Cf. *De fide rer.* 6, 9. Existía cierta paradoja en entender que los libros de los judíos anticiparan el cumplimiento de las obras que se harían efectivas en el Nuevo Testamento; por eso, los maniqueos ponían en duda la validez de tales escritos como anticipadores del Nuevo Testamento.

⁶⁰¹ Nótese que omite intencionadamente el nombre de los poetas; es más, si hablamos de los vaticinios de la Sibila de Cumas es sobre todo gracias a la obra de Virgilio por encima de otros autores, pues no es la Sibila sino Virgilio quien transmite dicha profecía. Esta es la clave: vale su testimonio a fin de convencer a los paganos para que se aproximen a la fe de Cristo, pero no como evidencia de autoridad en la Iglesia; por eso, descartaba que dichos testimonios se pronunciasen jamás en una iglesia.

aunque los tomemos de los gentiles⁶⁰²”. Los consideraba únicamente apropiados en la medida que se hallaban pronunciados por paganos y en un entorno de paganos y, por tanto, eran más útiles para la cristianización; sin embargo, sólo admitía su valor para refutar las intenciones de los paganos, pero en absoluto admitía su autoridad en relación con la fe de Cristo⁶⁰³.

La persecución de la astrología como fuente de mal era un tópico presente en numerosas obras de San Agustín, preferentemente en sermones, cartas y tratados homiléticos, pero no advertía este vicio pagano más que como eso: una mala costumbre que había que erradicar o, en su defecto, reducir con vistas a su progresiva desaparición. Ni siquiera habían podido acabar con su uso las restrictivas leyes imperiales decretadas contra los paganos. Pero entrañaba un peligro real mucho mayor: hacían depender el *fatum* de la influencia de astros y constelaciones⁶⁰⁴; este, a su vez, estaba aceptado por movimientos filosóficos como el estoicismo, que ejercía una posición dominante en el mundo romano, y, si bien esta corriente filosófica mostraba no pocos postulados coincidentes con el cristianismo, la cuestión del destino la convertía en una realidad incompatible con la fe cristiana. A pesar de que ambas corrientes de pensamiento, una filosófica, otra teológica, ponderaban la virtud como objetivo primordial del hombre para alcanzar la felicidad, el *fatum* eliminaba de raíz el libre albedrío del ser humano y con él desaparecía la posibilidad de acceder a la gracia, cuestión inaceptable para San Agustín⁶⁰⁵.

Sí, la población mostraba una dependencia supersticiosa de la astrología y de las predicciones de los adivinos, especialmente de los caldeos asentados en el territorio romano, en cuyas consultas se encontraba incluso la preocupación por la suerte que le esperaba al perro doméstico⁶⁰⁶. Sin embargo, San Agustín rechazaba de plano que el devenir del ser humano, su espíritu incluso, pudiese depender del movimiento o posición de los astros. Para vituperar el *fatum*, debía esforzarse en la aplicación de unos argumentos morales que defendieran la existencia de Dios como máximo rector de las causas, pero también aportar a tal argumentación postulados físicos que le diesen un soporte científico; en este sentido, le resultaban muy útiles ciertos argumentos físicos y

⁶⁰² C. *Faust.* 13, 1.

⁶⁰³ Cf. C. *Faust.* 13, 7.

⁶⁰⁴ Cf. *Serm.* 199, 3; *Enarr. in Ps.* 140, 6.

⁶⁰⁵ Vid. BELLEROSE, M., “Ni fatalidad ni casualidad: el desarrollo histórico de la ciudad de Dios en su peregrinación en la ciudad terrena”, *Augustinus* vol. 62, 244-245 (2017) 9-25.

⁶⁰⁶ Cf. *De civ.* 5, 7.

comentarios de Hipócrates⁶⁰⁷ que dejaban en evidencia la fatalidad astral⁶⁰⁸. De igual manera, la población cristiana con frecuencia culpaba a otros de las faltas propias y se justificaban atribuyendo al hado, a la suerte o al diablo las causas de sus pecados, pero la respuesta de San Agustín era considerar la suerte como una simple quimera y lo hacía jugando con el lenguaje (*fatum/fatuus*) de esta manera: *Qui putaverit aliquid esse fatum, ipse fit fatuus*⁶⁰⁹.

San Agustín juzgaba que el estoicismo era una filosofía aberrante para el cristiano, en tanto que impelía al hombre a creer en el *fatum* y, por ende, al reconocimiento de los planetas como dioses, cuyo influjo determinaba el devenir del ser humano; esta cuestión transcendental eliminaba *de facto* el libre albedrío; sin embargo, no todo en esta filosofía era ajeno al cristianismo ni a San Agustín, pues, de la misma manera que los escritores paganos habían forjado la travesía futura de los cristianos, no pocos conceptos morales estoicos eran compartidos por la Iglesia; entre otros, la búsqueda de la virtud, que se amparaba a su vez en dos cualidades morales: la continencia y la fortaleza. Estas dos cuestiones, inherentes al sabio, conferían al hombre la capacidad de soportar la adversidad: “Que Dios nos otorgue contra los halagos y las amenazas del enemigo dos virtudes: la continencia y la fortaleza; contener las apetencias para que no nos seduzcan las prosperidades del mundo y ser fuertes en las amenazas para que no nos doblegue la adversidad⁶¹⁰.”

Más próxima al pensamiento de San Agustín era la doctrina estoica de la *heimarméne*, doctrina que había conocido de Cicerón a partir de la definición aportada por este:

Fatum autem id appello, quod Graeci ‘heimarménen’, id est ordinem seriemque causarum, cum causae causa nexa rem ex se gignat. Ea est ex omni aeternitate fluens veritas sempiterna. Quod cum ita sit, nihil est factum quod non futurum fuerit,

⁶⁰⁷ Aduce San Agustín el caso de unos niños que padecían enfermedades idénticas y simultáneas; le hacían sospechar a Hipócrates que eran gemelos de nacimiento; puesto que no podían haber nacido al mismo tiempo, tales problemas no podían estar determinados en virtud del hado, sino de la similitud de su naturaleza. Sobre el pasaje, introducimos la opinión de A. Escobar [*Sobre el destino*, BCG 271, n.163, p.334: (frag. 111 Edelstein-Kidd)]: “inscrito probablemente, caso de pertenecer realmente a la obra, en una crítica de la astrología”; cf. *Fat.* 5; habría de situarse entre los párrafos cuarto y quinto según D. P. Marwede (*A commentary on Cicero’s “De fato”*, Baltimore 1984 -tesis-) p.246.

⁶⁰⁸ Cf. *De civ.* 5, 5.

⁶⁰⁹ Cf. *Serm.* 16 B, 2: “Quien haya podido pensar que el hado (*fatum*) es algo, él mismo se hace fatuo”. Estos juegos de palabras eran muy del agrado de San Agustín.

⁶¹⁰ *Serm.* 20, 2.

*eodemque modo nihil est futurum cuius non causas id ipsum efficientes natura contineat*⁶¹¹.

Si damos crédito a esta interpretación, debemos deducir a partir de ella que el *fatum* se atribuye a la voluntad y al poder de un dios supremo. Esta teoría estoica casaba cabalmente con el concepto agustiniano de la presciencia de Dios; sin embargo, se mantenía la controversia en virtud del reconocimiento de ese dios. Se iba estrechando el cerco y aparecía una tendencia perceptible de los pensadores romanos hacia el monoteísmo, al menos parecía vislumbrarse en sus teorías ‘fatales’. ¿Se habla en ese fragmento del Dios de los cristianos o del Júpiter de los paganos? No era importante el detalle, sino la interpretación que de él se había de deducir: era preferible la coincidencia en el concepto que en su nomenclatura. San Agustín añadía sobre esta cuestión una cita de Homero transmitida por una traducción de Cicerón⁶¹², según evidencia el propio obispo de Hipona:

*Tales sunt hominum mentes, quali pater ipse
Iuppiter auctiferas lustravit lumine terras*⁶¹³.

Al introducir estos versos, no pretendía conferir la autoridad a un poeta, sino al filósofo que aporta su transmisión. El contenido de estos versos le inducía a la reflexión de que los estoicos consideraban a Júpiter como dios supremo y era precisamente esa deidad suprema la responsable del destino del mundo. Sin embargo, San Agustín no aceptaba la existencia de la fatalidad⁶¹⁴ y, por tanto, desestimaba que esta pudiera depender de la

⁶¹¹ *De div.* I 15, 125: “Por lo demás, llamo destino (*fatum*) a lo que los griegos llaman *heimarmene*, esto es, a una serie ordenada de causas, de tal modo que una causa, al añadirse a otra que la precede, produce de por sí una consecuencia. En esto consiste, desde el principio de los tiempos, el imperecedero fluir de la verdad. Si esto es así, nada ha podido ocurrir que no fuera a pasar, y, del mismo modo, nada va a pasar cuyas propias causas eficientes no se hallen contenidas en la naturaleza.” Se deduce de estas palabras de Cicerón la afirmación del destino como expresión científica y no como superstición; se trata del motor universal, responsable de los acontecimientos a lo largo del tiempo. Cf. J. OROZ, “Una polémica agustiniana contra Cicerón. ¿Fatalismo o presciencia divina?”, *Augustinus* vol. 26, 103-104 (1981) 195-220.

⁶¹² Las citas de textos griegos rara vez son formuladas por San Agustín a partir de traducciones propias o en la lengua original; el escaso dominio (que no desconocimiento) de esta lengua le impelía a utilizar traducciones de terceros. El fragmento de Homero procede de una traducción de Cicerón; se advierte en ella un esfuerzo por conservar el ritmo dactílico de los versos de Homero. En cuanto a esta traducción al latín, ignoramos si el orador romano tradujo las obras de Homero al completo o si se trata de fragmentos aislados hallados por el de Hipona en el *De fato* de Cicerón.

⁶¹³ *Od.* XVIII 136s: “Las almas de los hombres son semejantes a la luz con la que el propio padre Júpiter iluminó la fecunda tierra” (debemos a San Agustín en exclusiva la transmisión de este texto de Cicerón). Cf. *De civ.* 5, 8.

⁶¹⁴ Para que se pueda comprender con algo más de claridad estas cuestiones, San Agustín aporta la nomenclatura al respecto y sus correspondientes definiciones: *fortuito* es lo que no tiene causa alguna o que no proviene de un

voluntad divina, así como también que los astros o su posición en el cielo pudieran determinar el devenir de los acontecimientos, ya que esto suponía la negación del libre albedrío; si eso fuese admitido, los actos del ser humano carecerían de sentido: ni las buenas acciones podrían ser ensalzadas ni las malas censuradas. A juicio de San Agustín, Cicerón planteaba erróneamente la negación de la presciencia divina, parangonándola con la fatalidad; veamos la siguiente secuencia que transmite del filósofo romano:

*Videlicet quia si praescita sunt omnia futura, hoc ordine venient, quo ventura esse praescita sunt: et si hoc ordine venient, certus est ordo rerum praescienti Deo: et si certus est ordo rerum, certus est ordo causarum; non enim aliquid fieri potest, quod non aliqua efficiens causa praecesserit: si autem certus est ordo causarum, quo fit omne quod fit; fato, inquit, fiunt omnia quae fiunt*⁶¹⁵.

Este circunloquio de Cicerón, cuya intención es afirmar el poder del hado como rector del comportamiento humano, era la clave de la polémica para San Agustín, pues pensaba que partía de una premisa errónea: negar la presciencia de Dios. En este sentido, aunque se ha de admitir que la presciencia de Dios no impide el libre albedrío, entendía San Agustín que Dios conoce todo lo que ha de suceder, pero es el hombre el que toma sus decisiones en el momento de actuar. Es más, anular el libre albedrío como *leit motiv* de nuestra conducta presumía, al margen de la negación de la presciencia divina, la negación de la propia existencia de Dios. *Nihil fieri si causa efficiens non praecedat*⁶¹⁶. Esta afirmación de Cicerón, que se sustentaba en que dicha causa no tenía que ser necesariamente fortuita⁶¹⁷, estimulaba a San Agustín a matizar las causas voluntarias a la vez que nos hablaba de la lucha de poderes que se producía fuera de los ámbitos naturales y humanos, se trataba de la pugna entre ángeles buenos y ángeles malos; llamaba a los primeros ‘ángeles de Dios’ y a los segundos ‘ángeles del diablo o

orden racional; fatal es aquello que sucede en virtud de un orden necesario, independiente de la voluntad de Dios y de los hombres; *fatum* es la influencia de la posición de los astros al nacer o al ser uno concebido. Cf. *De civ.* 5 1.

⁶¹⁵ *De civ.* 5, 9, 2: “Está claro que, si todos los hechos futuros son previamente conocidos, ocurrirán según este orden en el que se prescribió que habían de suceder; y si van a suceder según ese orden, Dios tiene presciencia de ese orden; y, si es cierto el orden de las cosas, es cierto el orden de sus causas; pues algo no puede ocurrir sin una causa eficiente que lo haya precedido. Pero si es cierto el orden de las causas por el que ocurre todo lo que ocurre, dice, todas las cosas que suceden lo hacen por el hado.” Cf. *De fato* 17, 40.

⁶¹⁶ *De fato* X 11: “Nada sucede sin que le preceda una causa eficiente.”

⁶¹⁷ Según San Agustín, las causas pueden ser de tres modos: fortuitas, naturales y voluntarias. Cf. *De civ.* 5, 9, 4.

daemones'. Y así, de forma espiral, volvemos al protagonismo de los *daemones* como causantes de los males de la religión pagana.

Quizá los *daemones* inspiraran también a los astrólogos las respuestas que daban a los cristianos en defensa del *fatum*, pues los matemáticos argumentaban que también en las Escrituras estaba presente un testimonio del hado, concretamente en San Juan⁶¹⁸; esto implicaba una conexión directa entre las escrituras cristianas y el paganismo. Tal opinión era, además, compartida por los discípulos de Manés: "¿A quiénes hay que responder primero, a los herejes⁶¹⁹ o a los astrólogos? Unos y otros proceden, en efecto, de aquella serpiente⁶²⁰." Sugiere en su respuesta una fusión entre herejes y astrólogos atendiendo a su origen, la serpiente, que era el animal ctónico por excelencia; en el pensamiento de San Agustín, ambos militaban en un frente común. No podía admitir de ninguna manera que el Creador de los astros pudiera estar sometido a la voluntad de esos mismos astros.

2.3. Las artes mágicas y los prodigios.

2.3.1 La magia.

Lo prodigioso o mágico ha provocado una fascinación extraordinaria en el hombre a lo largo de los tiempos. El hecho de que en la Roma antigua estuviese perseguida la práctica de la magia alimentaba aún más su atractivo; el hombre encontraba en ella un atajo para conseguir sin esfuerzo el amor de la persona amada o la desgracia de su enemigo, así como también tenía la capacidad de establecer un control intelectual del prójimo sin que este tuviese conocimiento de ello ni, por tanto, pudiese oponer resistencia. La magia está presente en la historia de la humanidad y tiene su reflejo en la literatura, que recoge miles de ejemplos de estas prácticas, especialmente, en los cuentos populares y en las leyendas. San Agustín no negaba la

⁶¹⁸ Cf. Io 10,18. Concretamente hacían referencia al episodio de Caná, cuando Jesús comenta a María que aún no había llegado su hora.

⁶¹⁹ Se refiere a los maniqueos.

⁶²⁰ In Io. Ev. 8, 8.

existencia de hechos extraordinarios, de portentos terribles y mágicos, incluso percibía cierto atractivo y, en ocasiones, parecía mostrar curiosidad por ellos. Esto cobraba mayor relevancia, si cabe, cuando los prodigios procedían del Antiguo Testamento, cuya clave de interpretación defendió que debía hacerse siempre desde la alegoría. De igual manera, no restaba verosimilitud a los prodigios paganos, tampoco los confirmaba; simplemente creía que los *daemones* se valían de un sinfín de artimañas para embaucar a los hombres incautos. Ahora bien, siempre defendió que esas fuerzas ocultas, ya fueran benéficas o maléficas, estaban sometidas a la voluntad de un ser superior⁶²¹.

Los ritos mágicos han estado prohibidos por la ley o bajo sospecha desde tiempos inmemoriales y en civilizaciones muy dispares. No podemos culpar a los emperadores cristianos de ser innovadores en elaborar legislación contra la magia; sí, quizá, de cierto endurecimiento de las restricciones frente a ella, que se refleja en los decretos imperiales a partir de Constantino. Los soberanos no se podían permitir estar sometidos al poder o a la extorsión de fuerzas ocultas y legislaban en consecuencia⁶²². Por otra parte, no toda la magia quedaba vetada, puesto que la adivinación, que se consideraba una práctica adscrita a los ritos mágicos, se vio protegida frente a la limitación de las leyes, pues estaba intrínsecamente unida a la administración de los estados. Cuenta Gibbon que, bajo el poder de Valentiniano, las artes de la magia habían quedado proscritas de modo más estricto y con penas más crueles, pero el emperador admitió una distinción formal para defender los antiguos métodos de adivinación, ejercidos por los arúspices toscanos y aprobados por el Senado desde tiempos inmemoriales⁶²³. Pretendía así dar satisfacción a las demandas de unos jerarcas cristianos cada vez más poderosos sin dejar de contentar a los nobles romanos apegados a los ritos consuetudinarios.

Asimismo, tanto por las numerosas noticias que nos han llegado de ello como por las acusaciones públicas, sabemos que estas prácticas se llevaban a cabo de manera oculta⁶²⁴; concretamente, tenemos conocimiento de ello en el juicio que se siguió contra Apuleyo, acusado de haberse servido de estas artes a fin de obtener el amor de la que

⁶²¹ Cf. J. PEPIN, *Influences païennes...*, 51-74.

⁶²² Encontramos ejemplos de la prohibición del ejercicio de la magia en época de Augusto, gracias a la transmisión de Ulpiano (*Collatio* XV 2: *Ulpianus Liber VII de officio proconsulis de mathematicis et vaticinatoribus...*, recogido en *Collatio Mosaicarum et Romanarum legum*, libro VII sobre los deberes de los cónsules; cf. Carcopino, *o.c.*, p. 81: el castigo consistía en la *interdictio aqua et igni*, que conllevaba la deportación a una isla).

⁶²³ Cf. Gibbon, *op. cit.* XII, p.353.

⁶²⁴ Cf. *De civ.* 8, 19.

habría de ser su rica esposa⁶²⁵. En ese juicio, para eludir la pena capital, Apuleyo negó rotundamente haber practicado la magia⁶²⁶. No sabemos muy bien el motivo por el que San Agustín muestra cierta tibieza en la crítica de la magia de Apuleyo, que se hizo visible en su obra más famosa y le concediera, además, la loa de considerarlo “el africano de mayor renombre”⁶²⁷. De hecho, San Agustín se había inspirado en su obra *De deo Socratis* en mayor medida que en otras para exponer sus teorías sobre los *daemones*. Por los numerosos comentarios que nos ha legado acerca del novelista y retórico de Madaura, parece más que posible que hubiese tenido a su alcance una gran parte de sus obras; por supuesto la mencionada, pero también su *Apología* y las *Metamorfosis*⁶²⁸. Como decíamos arriba, se erigió *ex eventu* en defensor de Apuleyo en su juicio por magia, sin llegar a plantear siquiera dudas razonables sobre su culpabilidad; lo acusaba, no obstante, de no haber querido confesar su dominio de las artes mágicas, y era precisamente esa omisión forzada lo que las convertía en unas ciencias más falsas todavía. En la siguiente secuencia muestra que las artes mágicas son inútiles para la vida, pues entiende que a Apuleyo ese supuesto conocimiento de las ciencias ocultas no lo ayudaron a alcanzar dignidad alguna en los puestos del Estado; se trata de una carta, datada un par de años después de la catástrofe de Alarico, que envía a Marcelino, un presbítero, como contestación a otra en la que este le solicitaba aclaraciones a ciertas preguntas que le habían formulado desde cierto círculo pagano (al que pertenecía Volusiano) y que no se sentía capaz de resolver por sí mismo:

*non dico ad regnum, sed ne ad aliquam quidem iudiciariam reipublicae potestatem cum omnibus suis magicis artibus potuit pervenire, honesto patriae suae loco natus*⁶²⁹, *et liberaliter educatus, magnaue praeditus eloquentia*⁶³⁰.

⁶²⁵ Su obra *Apología* recoge la autodefensa de Apuleyo en el juicio instigado por los hijos de su esposa y otros parientes, acusado de haber corrompido el deseo de la viuda y obtenido el matrimonio con ella mediante el uso de la magia. Esta mujer que se convirtió en su esposa era noble y rica, pero de edad bastante superior a la de Apuleyo; este hecho había despertado los celos entre sus familiares, que veían en riesgo la recepción de la futura herencia. Esa dama ya madura había acogido al célebre orador en su casa, y del roce nació el amor; o, al menos, así se desprende del discurso de autodefensa de Apuleyo. Por otra parte, no era descabellado sospechar de su conocimiento de la magia tras la lectura de su obra *Metamorfosis*, donde se exponen escenas de brujería y encantamiento.

⁶²⁶ Cf. *Apología*; *De civ.* 8, 19. En ambos casos se recogen los ejemplos de su absolución.

⁶²⁷ *Epist.* 138, 4, 18.

⁶²⁸ No se debe obviar que debemos a San Agustín el título de *Asinus aureus* (“El asno de oro”) referido a esta obra de Apuleyo, siendo mayormente conocida la novela en la actualidad con ese título (cf. *De civ.* 18, 18, 1).

⁶²⁹ Nótese en qué alta estima tenía San Agustín al África Proconsular.

Sobre Apuleyo y el delito de magia del que se le acusaba, decía: “Cierto es que se defendió con notable elocuencia contra algunos que lo acusaban del crimen de las artes mágicas⁶³¹.”

En el primer capítulo de esta tesis se recoge en la disección de la teología natural cómo el propio Apuleyo incluía, dentro de las atribuciones de los *daemones*, el control de los prodigios de los magos. San Agustín añadía el testimonio de Virgilio para justificar que desde muy antiguo se recurría a la magia. El obispo elige del poeta de Mantua (*poeta clarissimus*, dice) el momento en que Elisa finge ante su hermana acudir a los servicios de una hechicera, a pesar del rechazo que le produce, para poner fin a la dependencia amorosa que siente por Eneas:

*Testor, cara, deos et te, germana, tuumque
dulce caput, magicas invitam accingere artes*⁶³²

O también el esfuerzo del pastor Damón para traer a su presencia a su amada Daphnis:

*Atque satas alio vidi traducere messes*⁶³³.

Según admite Cicerón⁶³⁴, existía un severo castigo, recogido en la Ley de las XII tablas, contra todo aquel que practicara esta suerte de magia.

El uso de la magia venía precedido, a juicio de San Agustín, del *desiderium oculorum*, es decir, de una curiosidad malsana que se hallaba presente en casi todas las prácticas del paganismo: espectáculos, teatros, maleficios, ritos diabólicos y artes mágicas propiamente dichas⁶³⁵. San Agustín conocía el origen: sabedores de la curiosidad del hombre, los magos buscaban el engaño mediante el análisis de vísceras de las bestias sacrificadas o de las voces o el vuelo de las aves, o bien de los signos

⁶³⁰ *Epist.* 138, 4, 19: “Con todas sus artes mágicas, no pudo llegar no digo al reino, sino ni siquiera a alguna magistratura judicial de la República, a pesar de todas sus artes mágicas, nació en un lugar noble de su patria, y fue educado en las artes liberales y estaba dotado de una gran elocuencia.”

⁶³¹ *Ib.*

⁶³² *Aen.* IV 492s: “Pongo a los dioses por testigos y a ti, querida hermana, a tu dulce vida, de que acudo contra mi voluntad a esa hechicera”. *Cf. De civ.* 8, 19.

⁶³³ *Ecl.* VIII 99: “Vi... y los sembrados llevarse a lugares distantes” (trad. V. Cristóbal); San Agustín toma un solo verso como ejemplo, pero en esta égloga, desde el verso 68 hasta el final, Damón pretende, mediante el conjuro de un hechizo, conseguir el amor de Daphnis y que sea ella teletransportada desde la ciudad a su presencia: concluye la égloga con el objetivo cumplido.

⁶³⁴ *Cf. Leg.* 2, 18-21, donde habla de ritos nocturnos de mujeres, entre otras prácticas de magia.

⁶³⁵ *Cf. Epist. lo. ad Parth.* 2, 13 (11o 2,12-17).

multiformes de los *daemones*⁶³⁶. Esa revelación del futuro mediante tales prácticas ajenas a la razón saciaba el ansia de algunos cristianos que, a hurtadillas, acudían a la brujería. San Agustín habla incluso en ese mismo pasaje de mujeres brujas⁶³⁷ que disfrazaban sus respuestas poéticas en un envoltorio cristiano, convirtiendo así la fábula en herejía; con tal argumentación hacía confluir ambas corrientes contrarias a la Iglesia. Hasta qué punto no consideraría peligrosa la magia que mostraba su preferencia de que apareciese representada en la escena antes que ser practicada, de ese modo estaría expuesta a la burla y a la chanza de los histriones y sería tomada a risa por el público, por tanto, no sería estimada como un discurso digno de credibilidad: “¡Ojalá fuesen cosas (habla de las fábulas) que se cantan en los teatros o se bailan o se ríen con bufonería mímica, y no algunas como aquellas que nos duele que aquella insipiente pudo fingir contra Dios; así deploremos esa audacia!”⁶³⁸

A ojos de San Agustín, los responsables de la magia eran, ¡cómo no!, los *daemones*, pues impelían a las víctimas hacia sus sicarios, los magos, quienes les concedían la información hasta el límite que les estaba permitido⁶³⁹. El objetivo no era otro sino apartar a los hombres de la adoración de Dios ocasionando en ellos ciertos prodigios que excitaban su curiosidad y despertaban su admiración:

*In magicis autem imprecationibus, ad illecebram deceptionis, ut sibi subiugent eos quibus talia concedunt, praestant effectum precibus et ministeriis eorum, privato illo iure largientes, quod sibi licet largiri honorantibus se, sibi que servantibus, et quaedam secum in sacramentis suis pacta servantibus. Et quando videntur imperare magi, per sublimiorum nomina inferiores terrent; et nonnulla visibilia, quae propter infirmitatem carnis magna videntur hominibus non valentibus aeterna contueri, quae per seipsum praestat dilectoribus suis verus Deus, mirantibus exhibent*⁶⁴⁰.

⁶³⁶ *In Io. Ev.* 97, 3; cf. *Serm.* 198, 36, 6.

⁶³⁷ Curioso; es el único lugar donde habla del protagonismo de mujeres en estas prácticas adivinatorias, si bien, *ut supra*, ya habíamos evidenciado este comentario en Cicerón.

⁶³⁸ *In Io. Ev.* 97, 3.

⁶³⁹ San Agustín afirma que están sometidos a una fuerza superior que limita sus capacidades; no debemos obviar esta cuestión.

⁶⁴⁰ *Div. quaest.* 79, 1: “En cambio, en las imprecaciones mágicas para el encanto del engaño, para someter a aquellos a los que conceden tales cosas, atienden a las preces y a sus ministerios los *daemones*, sirviéndose de derecho privado, lo que les está permitido conceder a los que les honran y a los que les sirven, y a los que guardan algún tipo de pacto con ellos en sus ritos. Y cuando los magos parecen ostentar el poder, aterrorizan a sus inferiores por medio de los nombres de poderes más sublimes; y exhiben a los impávidos algunas cosas visibles, que por la debilidad de la carne parecen grandes a los hombres incapaces de contemplar las cosas eternas y

En el colmo del despropósito, algunos paganos aceptaban la figura de Cristo, pero le prestaban adoración en su calidad de mago, pues consideraban que había sido capaz de obrar prodigios: “Loan a Cristo como mago y así dejan visible lo que aman; pero no aman a Cristo, porque aman esto que no era Cristo⁶⁴¹”. Como respuesta, pretendía, por una parte, hacerles ver el sinsentido de criticar a los cristianos y, por otra, admirar la magia, que era una cualidad ajena a Cristo: no eran capaces de reconocer que la bondad, representada en Cristo, era incompatible con el mal, personificado en la magia. En su reconocimiento del Cristo mago, lo acusaban de ser el autor de los Evangelios, de suerte que este supuesto autor describía en su obra una serie de sortilegios mediante los cuales había obrado los prodigios que ahí se narraban. En definitiva, lo consideraban un hombre muy docto y perito en las artes mágicas: “Y quienes afirman que han leído tales libros de Cristo, ¿por qué ellos no hacen ninguna de esas cosas que admiran que él hubiera hecho según esos libros?⁶⁴²” La réplica era sencilla, no eran válidos tales argumentos, pues no se narraban en los Evangelios conjuros ni hechizos, y, si hubiera sido así, habría sido tan sencillo como explicarlos.

Entrañaba una dificultad enorme establecer límites entre la magia y la religión; los ritos mágicos y las prácticas religiosas se confundían en no pocas ocasiones, sin ser posible distinguir unos de otras, pues se daban soporte mutuo desde épocas ancestrales⁶⁴³. No obstante, los gobernantes se habían esforzado en separar ambos conceptos y penalizar de modo individual a la magia, pues siempre estaba bajo sospecha y la consideraban una práctica ilícita y contraria a la moral⁶⁴⁴. Así fue contemplado en las épocas republicana e imperial⁶⁴⁵ y así también legislaron los griegos en su momento⁶⁴⁶.

2.3.2 La adivinación.

exhiben a sus clientes estupefactos algunos efectos visibles que, a causa de la debilidad de la carne, tienen la apariencia de cosas grandes para los hombres incapaces de contemplar las cosas eternas, que por sí mismo concede el verdadero Dios a los que lo aman.”

⁶⁴¹ *In Io. Ev.* 100, 3.

⁶⁴² *De cons. Evang.* 1, 9, 1.

⁶⁴³ Plinio da noticia de un senadoconsulto prohibiendo los sacrificios humanos y una ley de Tiberio contra los druidas (*Nat. Hist.* 30, 1, 3) entre otras leyes sobre la magia.

⁶⁴⁴ *Cf. De civ.* 8, 19; *cf. De civ.* 10, 9, 2; 10, 28.

⁶⁴⁵ *Cf. XII Tab.* 8, 1; Livio, IV 30, 9-11; XXV 1, 6-12; Serv. *in Aen.* 4, 493.

⁶⁴⁶ *Cf. Plat. Leyes* 933.

Se conocían las siguientes clases de adivinación: 1. Artificial o inductiva, basada en la observación y en las conjeturas: cleromancia o sortitaria (suertes, cartas), licnomancia (la llama, adivinación a través de la luz), hidromancia, omina (presagios o profecías), hieroscopia (auspicios y augurios), quiromancia, morfoscopia (formas). 2. Natural o intuitiva con la penetración del alma: nigromancia, oniromancia, incubación (dormición en el suelo), extática (inspiración), frenética (posesión), lúcida, sonámbula⁶⁴⁷.

Como era práctica habitual, San Agustín justificaba, a partir de la autoridad de Cicerón, lo banal de la adivinación; en su obra *De divinatione*, expresaba y criticaba las opiniones de los filósofos sobre la adivinación. No era asunto de escasa relevancia, pues se trataba de una materia discutida en las escuelas de filosofía. Como había ocurrido con la observación de los fenómenos de la astronomía, también los caldeos fueron pioneros en esta suerte supersticiosa y, por ello, también eran considerados los más expertos. A pesar de haber formado parte del colegio de augures, Cicerón defendía la necesidad de mantener y respetar en el Estado la mántica, pues formaba parte de la tradición romana y toda la organización religiosa y civil estaba basada en los augurios; sin embargo, despreciaba esta práctica desde los puntos de vista filosófico o racional; esa tradición se apoyaba en la siguiente máxima⁶⁴⁸:

*Nihil belli domique nisi auspicato*⁶⁴⁹

San Agustín reconocía la existencia de dos clases de adivinación: una lícita, que emanaba de Dios por medio de los profetas, los cuales tenían la facultad de anticipar los acontecimientos futuros; la otra, ilícita, que procedía de los *daemones*, cuya capacidad no era la de adivinar, sino la de encandilar a los hombres⁶⁵⁰. Para un conocimiento más amplio del verdadero significado de la palabra *divinatio*, atendemos a la precisa explicación de Teodoro C. Madrid:

⁶⁴⁷ Cf. *Enarr. in Ps.* 91, 7; *Serm* 199, 3.

⁶⁴⁸ Cf. *De ord.* 1, 5, 14. Klingshirn, en su ensayo *Divination and the Disciplines of knowledge according Augustine* (2007), incluye una propuesta de los distintos tipos de adivinación (o deberíamos llamarlo mejor 'comunicación divina') en San Agustín en la etapa de sus obras que media desde su conversión hasta la composición de las *Confesiones*; este interesante estudio no sólo se preocupa por establecer la clasificación, sino que también recoge la nomenclatura de los distintos agentes, y lo ejemplifica con algunos nombres propios de adivinos famosos.

⁶⁴⁹ T. Livio *Hist.* I 36: "nada ha de hacerse ni en paz ni en guerra sin el auspicio"; cf. Cic., *De div.* I 16; BOUCHÉ-LECLERCQ, A., *Histoire de la divination dans l'Antiquité. Divination hellénique et divination italique*, 4 vol. Paris: Leroux 1879-1882.

⁶⁵⁰ Cf. *De ord.* 9, 27; *Conf.* 7, 6.

Divinatio, conocimiento o intuición de las cosas futuras, tiene un doble sentido: Primero, como arte de adivinar o interpretar la voluntad de los dioses mediante la observación, la experiencia o la relación secreta de causa y efecto. Segundo, como adivinanza o enigma, que es la respuesta oscura a algún problema más o menos complicado para conocer su sentido. Pretende ocultar algo a la mayoría y revelarlo a algunos selectos⁶⁵¹.

En la primera de las definiciones que nos ofrece expresa un tipo de adivinación intuitiva que se corresponde con la superchería de brujos y hechiceros al alcance de los ciudadanos comunes; la segunda definición, que podríamos encuadrar dentro del orden natural, obedecería a la adivinación del Estado, la llevada a cabo por los augures y arúspices, y aquellas más intrínsecamente relacionadas con la religión pagana. Un hecho que nos parece relevante es que gran parte de las referencias (no todas) a la adivinación que encontramos en las obras de San Agustín se ubican en las obras previas a las *Confesiones*. Es por esto por lo que nos parece conveniente recordar que casi todas ellas son de contenido filosófico-teológico y, por tanto, van dirigidas a unos lectores eruditos. Asimismo, aparecen frecuentemente contextualizadas en el ámbito de las disciplinas liberales, que se estudian mayormente en *Contra Academicos*, *De ordine* y *De doctrina christiana*. Por su parte, las menciones a la adivinación que aparecen en las *Confesiones*, atienden a dos formas de adivinación natural: los sueños de Santa Mónica y sus propias adivinaciones a partir de los escritos bíblicos. Klingshirn las apoda respectivamente “oniromancia” y “bibliomancia”, siendo esta última un término de su cuño. Este erudito centra parte de su estudio en el segundo libro del *De doctrina christiana* y ve en él la distinción que sigue San Agustín entre las doctrinas que se han establecido para sí los seres humanos y aquellas de las que tuvieron noticia debidamente representadas en la administración de la divinidad. Las primeras le parecen legítimas; las segundas, ilegítimas, porque se basan en la superstición y la peor de ellas es la astrología.

San Agustín se vio atrapado por la curiosidad de la adivinación en su primera época africana, como él mismo confiesa en varios lugares de sus obras⁶⁵²; eso no le impidió que, tras su conversión y al alcanzar el episcopado de Hipona, su lenguaje se volviera grandilocuente y apocalíptico para amedrentar a aquellos paganos, a los que su curiosidad incitaba a frecuentar tales usos:

⁶⁵¹ *De div. daem.*, O.C. XL, BAC 551, n.1, p.301; cf. *Cod. Theod.* XVI 10, 11.

⁶⁵² Cf. *Conf.* 2, 3; 3, 4-6; *Epist.* 9, 3; 13; *De fide et Symb.* 10, 24; *Retract.* 1, 17; 1, 26, 2; *De civ.* 15, 23, 1; 18,23; 22, 29.

*Hinc et nefarios ritus suos hominibus sacrilega curiositate deceptis vel decipiendis magicarum artium doctrina commendat. Hinc illae illicitae divinationes inspectis pecudum visceribus occisorum, aut vocibus et volatibus avium, aut signis multiformibus daemonum, insusurrantur auribus hominum periturorum per colloquia perditorum*⁶⁵³.

A pesar de mostrar visiblemente su desprecio por los adivinos, excluía y justificaba a algunos poetas (en una trama bastante confusa) en la idea de que Dios permitía la adivinación en ciertos poetas. En una actitud un tanto peculiar, no buscaba subterfugios en su explicación, aceptaba o denigraba a los escritores paganos según fuese o no de su conveniencia lo que estos expresaran. Tal es el archiconocido caso de la Sibila de Cumas en la *Égloga* IV de Virgilio: “Pues de los vates creo que no debo ocuparme, los cuales hablan con la influencia de un espíritu ajeno⁶⁵⁴.”

Uno de esos testimonios literarios paganos que profetizaban la voluntad de Dios eran los Libros Sibilinos⁶⁵⁵, libros sagrados de consulta que eran consultados por augures y arúspices en nombre del Estado romano para cualquier tipo de acontecimiento que entrañara un riesgo para la República. La opinión de San Agustín sobre estos libros era ambigua: por una parte los aceptaba porque daban testimonio del advenimiento de Cristo; por otra, denostaba el uso indiscriminado que se hacía de ellos para cualquier actividad relacionada con la adivinación, como podemos observar en estas palabras: “Pero no aceptó (el pueblo hebreo), ni vencido y subyugado, aquellos ritos sagrados romanos sobre el culto de los ídolos, para llevar los libros proféticos con el testimonio de Cristo, y así, por medio de los códigos de los enemigos, probar la verdad de las profecías de Cristo⁶⁵⁶.” Es decir, los utilizaba como recurso para

⁶⁵³ *In Io. Ev.* 97, 3: “De aquí que la doctrina de las artes mágicas recomienda también sus nefandos ritos a los hombres engañados por su curiosidad sacrílega o a los que van a defraudar con la doctrina de las artes mágicas. Por ello, aquellas adivinaciones ilícitas, tras analizar las vísceras de los animales muertos, o las voces o los vuelos de las aves, o los signos multiformes de los *daemones*, las inoculan mediante hombres perdidos en los oídos de hombres que van a perecer.”

⁶⁵⁴ *C. Acad.* 1, 7, 19; *cf. Conf.* 7, 6.

⁶⁵⁵ En relación con estos libros, véase la tesis doctoral de J. J. Caerols *Los libros Sibilinos en la historiografía latina* (Madrid: UCM 2011), dirigida por V. Cristóbal, donde se hace un estudio completísimo del tema. *Cf.* Plut. *De Pitia oraculis* 23. Sobre la validez de estos libros como documento histórico, sirva la acertada argumentación de M^a. Elvira Roca (*Imperiofobia y leyenda negra, Roma, Rusia, Estados Unidos y el Imperio Español*, Madrid: Siruela 2018, p.66): “No pueden considerarse un documento histórico, pero su función histórica es importante, puesto que el recurso que se emplea para dar autenticidad a la predicción es precisamente incluirla en una secuencia histórica coherente”.

⁶⁵⁶ *De cons. Evang.* 1, 14, 22. Este fragmento es presentado por San Agustín como argumento retórico en esta bella obra, donde pretende hacer una exégesis de los textos de los evangelistas como defensa contra aquellos, entre los paganos, que los denostaban bajo la argumentación de discordancia entre los cuatro testimonios evangélicos.

demostrar a los paganos con sus propias armas que hasta en sus códigos se encontraba la Verdad de Cristo y no los falsos vaticinios. Sin embargo, como hemos anticipado, era capaz de mostrar dos caras, cual si del dios Jano se tratara, y buscar también el error en dichos libros recurriendo a la autoridad de Cicerón⁶⁵⁷ a fin de reprobar el uso indiscriminado que los adivinos hacían de ellos⁶⁵⁸.

En la lucha sin cuartel, paganos contra cristianos y viceversa, también la adivinación era un objeto de enfrentamiento y refutación de las tesis contrarias. Los paganos se amparaban en los textos del Evangelio para acusar a la propia Escritura y San Agustín recurría a los textos paganos para confirmar con su autoridad las tesis propias. Si utilizaba los Libros Sibilinos para hallar en la literatura pagana profecías de Cristo, los paganos acusaban a los cristianos de expresar profecías *post rerum eventum*⁶⁵⁹. Para hacer frente a tales acusaciones, se valía de las predicciones hechas en los códigos hebreos anticotestamentarios y, como otros apologistas, también utilizaba a Virgilio como agente doble: si le interesaba revertir la acusación de profetizar *a posteriori* de los hechos, les recordaba los versos de la *Eneida* (*Aen.* VI 752-887) donde se anunciaba el futuro de Roma; si, por el contrario, pretendía convertirlo en profeta, reconocía en la Sibila de Cumas a una profetisa cristiana (*Ecl.* IV)⁶⁶⁰.

Para concluir con el asunto de la adivinación, recogemos de sus libros un ejemplo de uno de esos usos de adivinación natural, cuyo nombre no es muy conocido en la actualidad, pero cuyo método sí nos resulta familiar: la hidromancia. Este arte adivinatorio importado de Persia residía, como se puede deducir de su nombre, en la interpretación a través del agua; el rito consistía en derramar sangre sobre el agua para consultar a los espíritus infernales, por ello recibía también el nombre de nigromancia⁶⁶¹; se sabe que recurrieron a ella Pitágoras y el propio Numa, al que se

⁶⁵⁷ *De divinatione* II 54.

⁶⁵⁸ *Cf. De civ.* 3, 17.

⁶⁵⁹ *Serm.* 374 aum., 15; 373, 4, 4; *In Io. Ev.* 35, 7; *Enarr. in Ps.* 40, 14; 56, 9.

⁶⁶⁰ *Cf. Serm.* 200, 2, 3; *V. De civ.* 18, 46; *De cons. ev.* 1, 10, 28.

⁶⁶¹ Esta palabra, que, por estar relacionada con asuntos esotéricos, se confunde con facilidad (por su aparente prefijo latino nigro-) con la magia negra, en realidad tiene su origen en el étimo griego *νεκρομαντεία*, y, como se observa, guarda relación con los muertos y no con el color negro; precisamente, la sangre que se derramaba sobre el agua tenía la misión de establecer una comunicación con el mundo de ultratumba. Algo parecido sucede en el episodio que narra Homero en la *Odisea* cuando su protagonista, en su búsqueda del ciego adivino Tiresias, convoca a las almas de los difuntos derramando leche con miel, vino dulce, agua y, por último, la sangre de las víctimas inmoladas (*Od.* XI 23-36).

atribuye un matrimonio con la ninfa Egeria⁶⁶², que sería la artífice de que Numa se sirviera de dichas prácticas. Mediante el recurso de ciertos ritos ctónicos, el rey habría obtenido la inspiración necesaria, a resultas de sus contactos con los espíritus, para la composición de los libros de los misterios, libros que decidió enterrar antes de su muerte. Esta información la transmite San Agustín y lo más sorprendente es que no expresa un ápice de duda sobre la veracidad del relato. Su propia fantasía pagana lo impelía, a veces, a la aceptación de ello como algo verosímil; sin embargo, su recurso final en estos casos era la atribución del dictado de tales libros y la inspiración de los ritos de Roma a los *daemones*⁶⁶³.

2.3.3 La alegoría: milagros y prodigios.

*Cavendum est ne figuratam locutionem ad litteram accipias*⁶⁶⁴.

San Agustín consideraba la alegoría como una interpretación espiritual, sólo útil para aquellas realidades que no eran perceptibles a través de los sentidos; por tanto, carecía de lógica para él la creación de dioses a partir de realidades naturales sensibles: si ves el sol, no ingenies a partir de él una alegoría ni una imagen; si quieres adorarlo, hazlo directamente. En cambio, sí admitía que el hombre fuese capaz de crear una alegoría de la inteligencia, ya que, al ser imperceptible, era o podía tener la consideración de un ser superior. Entendía el Antiguo Testamento como una metáfora; el Nuevo Testamento, era la verificación de tales tropos: *Ibi figura, hic veritas: ibi umbra, hic corpus*⁶⁶⁵. En efecto, encontramos, en ocasiones, testimonios anticotestamentarios que presentan una doble lectura: la primera, de carácter histórico, como hechos realmente acaecidos; la segunda, alegórica, que prefiguraba otras acciones que habían quedado demostradas en los Evangelios: *quamquam et in vetere novum lateat et in novo vetus*

⁶⁶² Cuenta Ovidio de ella que era esposa y consejera de Numa, así como una ninfa de las fuentes cuyo conjunto, de nombre Camenas, fue asimilado a las Musas griegas. Son distintos los autores que recogen algún breve comentario sobre esta ninfa, pero sólo los apologistas Arnobio o Lactancio expresan un racionalismo de la escena, asegurando que las visitas nocturnas al bosque sagrado con esta ninfa no tenían otra intención sino la de un fraude al pueblo, pues Numa aseguraba que en dicho bosque los dioses a través de Egeria le sugerían los ritos que debían establecerse en Roma. Cf. Estrab. 5, 3, 12; Ov. *Met.* XV 482; *Fast.* III 273s; Liv. I 21, 3; Juv. *Sat.* 3, 2; Plut. *Numa* 13; Arn. *Adv. nat.* 5, 1; Lact. *Div. Inst.* 1, 17, 15; 22, 2.

⁶⁶³ Cf. *De civ.* 7, 35.

⁶⁶⁴ *De doct.* 3, 5, 9: "Se ha de evitar tomar al pie de la letra la sentencia figurada".

⁶⁶⁵ *In lo. ev.* 11, 8: "Allí la figura, aquí la verdad; allí la sombra, aquí el cuerpo."

*pateat*⁶⁶⁶. En el lenguaje, los tropos eran herramientas de uso coloquial: “Porque se suele dar a las imágenes los nombres de las cosas cuyas son las imágenes... así, al observar un cuadro o una pintura mural, decimos: aquel es Cicerón; aquel, Salustio; aquel, Aquiles, aquel, Héctor, este es el río Símois, aquella, Roma, aunque no son otra cosa que imágenes pintadas⁶⁶⁷.”

Fue precisamente gracias a la alegoría que descubrió la falsedad de los postulados maniqueos y, por añadidura, era la herramienta primordial que utilizaban los filósofos en el racionalismo del mito; sólo así podían justificar la religión que profesaban y fue precisamente en ese medio donde se ejercitó San Agustín, como atinadamente advierte B. Martín:

Y puesto que la interpretación alegórica estaba en el paganismo a la orden del día, Agustín pudo entrever que la postura maniquea era quizá excesivamente ingenua y rígida: estoicos, pitagóricos, neoplatónicos y gnósticos practicaban el alegorismo en gran escala, y sólo por la alegoría podían ser paganos hombres como Séneca⁶⁶⁸, Cicerón y Varrón, cuyas obras leyó muchas veces. Todo esto significaba para él una preparación para el futuro⁶⁶⁹.

San Agustín aprendió de San Ambrosio en Milán la interpretación alegórica. Su metodología racionalista consistía preferentemente en explicar el mito desde la alegoría y el evemerismo; *a posteriori* restaba, a partir de tal alegorismo, la veracidad a las fábulas de la mitología. Sin embargo, también la alegoría se convertía en un recurso para aclarar ciertos testimonios de las Sagradas Escrituras, aquellos pasajes del Antiguo Testamento⁶⁷⁰ que eran oscuros. Así explicaba el concepto alegórico en su exégesis de los Salmos:

⁶⁶⁶ *Quaest. in Hept.* 2, 73: “Aunque no sólo se oculta el Nuevo en el Antiguo, sino que también en el Nuevo se hace patente el Antiguo.”

⁶⁶⁷ *De octo Dulc. quaest.* En su argumento nos dibuja una escena costumbrista en la que presenta una curiosidad que no estudiamos comúnmente acerca de las escuelas romanas: debía de ser habitual la decoración con cuadros; entre ellos vemos que perduraban los retratos de grandes escritores como Cicerón o Salustio, protagonistas de las escuelas en el transcurso de los siglos, o de paisajes que evocaban episodios de los relatos míticos, como la *Ilíada* o la *Eneida*.

⁶⁶⁸ En Séneca, tal como se puede apreciar en sus escritos, podemos atisbar a un hombre que, en su época y desde su paganismo, anticipa muchos de los preceptos de la religión cristiana; sin embargo, no figura este autor entre los más leídos por el obispo; aventuramos esta afirmación a partir de la reducida presencia de pasajes o menciones que hace de este filósofo, por lo que nos vemos obligados a discrepar de la relevancia que otorga B. Martín a este autor en las lecturas del santo.

⁶⁶⁹ *De doctr.*, O.C. XV, BAC 168*, p.10.

⁶⁷⁰ *C. Maxim.* 2, 26. Nos regala el Agustín filólogo una definición de ‘alegoría’ muy acertada.

*Allegoria dicitur, cum aliquid aliud videtur sonare in verbis, et aliud in intellectu significare. Quomodo dicitur agnus Christus (Io. 1,29): numquid pecus? Leo Christus (Apoc. 5,5): numquid bestia? Petra Christus (1Cor. 10,4): numquid duritia?*⁶⁷¹

Como no podía ser de otra forma, San Agustín aceptaba los milagros reseñados en el Evangelio; sin embargo, rara vez tomaba el relato al pie de la letra, su recurso más frecuente era la búsqueda de la prefiguración alegórica⁶⁷², de la que después hacía una interpretación a veces forzada en exceso, como hemos visto arriba. Los paganos pensaban que los milagros se llevaban a cabo mediante el recurso de las artes mágicas⁶⁷³.

También tenía su presencia la alegoría en el Nuevo Testamento. Según el criterio de San Agustín, los milagros de Jesús tenían una intención alegórica, mediante ellos, Jesús mostraba que era capaz de edificar en la fe aquellas cosas que no era posible percibir a través de los sentidos⁶⁷⁴. Se desmarcaba en esta cuestión de la corriente cristiana que exigía la fe ciega en los milagros, corriente que, en ocasiones, excitaba la burla de los profanos con respecto a determinados relatos veterotestamentarios. Un ejemplo de alegoría lo encontramos cuando, al hablar de las tres resurrecciones recogidas en el Evangelio, interpretaba sus muertes previas como imágenes de los tres tipos de adulterios⁶⁷⁵ según el lugar donde habían sucedido: a) La hija del jefe de la sinagoga ha muerto en su casa; representa el adulterio o la intención de cometerlo. Si hay arrepentimiento, resucita a la vida. b) El joven resucitado en la calle; el adulterio es público, su curación también depende del arrepentimiento. c) Resurrección de Lázaro; el adulterio se comete habitualmente, pues esa pertinacia es representada por el hedor; si hay un arrepentimiento firme, hay perdón; es decir, resurrección. Al menos, en los

⁶⁷¹ *En. in Ps.* 103, 13: "Se denomina alegoría cuando una cosa parece sonar como otra en las palabras, y significar algo distinto en la comprensión; por ejemplo, a Cristo se le llama cordero, ¿acaso es una bestia? Se le llama león, ¿acaso es una fiera? Se le llama piedra, ¿acaso es una dureza?" Distinguía San Agustín la alegoría del Antiguo Testamento de la alegoría que se mencionaba en el lenguaje del teatro; lo ejemplificaba con un gran sentido del humor diciendo que quien interpretase de su boca la palabra alegoría relacionada con el teatro, debería imaginarse también que el Señor había pronunciado las parábolas en el anfiteatro. Recoge multitud de ejemplos de alegorías en este capítulo de la interpretación de los Salmos.

⁶⁷² *Cf. De Trin.* 2, 6, 11; 4, 21, 41; *C. Mendac.* 10, 24; *Quaest. Evang.* 2, 45.

⁶⁷³ *Cf. De cons. evang.* 1, 14, 22; *In Io. Ev.* 35, 8; *Serm.* 71, 5.

⁶⁷⁴ *Cf. Serm.* 88, 1; *Serm.* 79.

⁶⁷⁵ Junto con la soberbia (el pecado que más páginas ocupa en las preocupaciones de San Agustín) está el adulterio; veía en esta falta la propia alegoría del engaño a Dios: si el cónyuge defraudaba la confianza de su pareja, difícilmente podía ser fiel a Dios. De hecho, en ocasiones interpreta el pecado en general como adulterio, entendiendo que este era un intento de engaño a Dios.

tres casos ofrecía el perdón de los pecados, como sucedía y sucede en la religión católica, hecho que, por otra parte, invitaba a participar de ella, pues no dejaba de resultar cómoda⁶⁷⁶. Por otra parte, estos ejemplos de interpretación alegórica que nos propone San Agustín parecen extremos y más propios de su imaginación que del mensaje real que se enviaba desde las Escrituras.

Como ya hemos dicho, aunque no rechazaba en absoluto la existencia de los milagros, no abundaban en sus escritos las alusiones a estos; aun así, se veía en la necesidad de redundar en su creencia en ellos con la vehemencia de un neoconverso que necesita justificar su creencia. Entendía las Escrituras desde una vertiente doble: se trataba de una escritura histórica, pero también se podía deducir de esos relatos una interpretación alegórica, que, como hemos explicado, en ocasiones resultaba forzada en exceso cayendo con ello en cierta monotonía en el relato:

*Quamquam secundum evangelicam historiam resuscitatum Lazarum plena fide teneamus; tamen et in allegoria significare aliquid non dubito. Neque cum res factae allegorizantur, gestae rei fidem amittunt. Sicut duorum filiorum Abrahae allegoriam Paulus exponit duo esse Testamenta; numquid ideo, aut Abraham non fuit, aut illos filios non habuit? Ergo et in allegoria accipiamus Lazarum in monumento, animam terrenis peccatis obrutam, id est, omne humanum genus: quam alio loco Dominus per ovem perditam significat, propter quam liberandam relictis nonaginta novem in montibus, descendisse se dicit*⁶⁷⁷.

La parábola del hijo pródigo puede servirnos de nuevo como un ejemplo de exceso en la exégesis alegórica de las Escrituras, ya que encontraba en ellas un sinnúmero de prefiguraciones para desarrollar su hermenéutica; en la parábola mencionada, a juicio de San Agustín, uno de los dos hijos representaba al pueblo pagano y el otro al pueblo que seguía el culto de Dios; la herencia reclamada representaba el alma con sus facultades naturales: vida, inteligencia, memoria, etc.; el hambre que padece lejos de

⁶⁷⁶ *Serm.* 139 A, 2.

⁶⁷⁷ *Div. quaest.* 65: "Aunque tengamos plena fe de que Lázaro resucitó (lo 11,14) según la historia evangélica (obsérvese que le confiere tratamiento de historia y, por tanto, de verdad), sin embargo, también desde la alegoría tenía una interpretación indubitable. Y, aunque se alegorizan los hechos, no pierden su valor histórico. Así como Pablo explica que los dos hijos de Abraham expresan que dos son los Evangelios (Gal 4,22-24), ¿acaso por esto, o no existió Abraham o no tuvo aquellos hijos? Así pues, tomemos también como alegoría a Lázaro en el sepulcro, que el alma está sepultada por sus pecados terrenos, es decir, todo el género humano, a la que en otro lugar el Señor la representa por la oveja perdida, dice que Él descendió para liberarla, abandonando a las noventa y nueve restantes en los montes (Lc 15,4)."

casa era la carencia de la palabra de la verdad; los cerdos, espíritus inmundos; las bellotas, las enseñanzas mundanas...⁶⁷⁸ Los milagros de las curaciones de Jesús no eran sino alegorías que servían para curar interiormente lo que nosotros vemos exteriormente:

*Ideo curavit corpus: in corpore intenta fuit anima, ut quod vidit foris operantem Iesum, intus optaret operari. Quid est quod operatus est deus? Sanavit fluxum sanguinis, sanavit leprosum, sanavit paralyticum. Omnes isti sunt morbi animae. Clodum et caecum: nam claudicat omnis, qui non recte ambulat in via vitae; et caecus est, qui non credit deo: et fluxum sanguinis luxuriosus patitur, et maculas leprae omnis varius et mendax*⁶⁷⁹.

Estas interpretaciones no restaban veracidad al cumplimiento de tales milagros, sino que su realización, al margen del refuerzo de la fe que suponía, tenía como objetivo encerrar una añadida significación alegórica. Lo importante, por tanto, no era el milagro en sí, sino la alegoría que ocultaba: “Pues es indudable que aquellos milagros no se hacían en vano y que simbolizaban algo en relación con nuestra salud eterna⁶⁸⁰.”

Los milagros no eran exclusivos de la época de Jesús, San Agustín necesitaba justificar este asunto y no dudaba en aceptar sucesos prodigiosos de tal cariz, relacionados con el cristianismo, por supuesto, y utilizarlos como ejemplos de milagros ocurridos en fecha contemporánea. En una ocasión, hablaba de un catecúmeno que tras haber muerto en brazos de su madre y, por invocación de esta al mártir San Esteban, el niño revivió el tiempo necesario para poder ser bautizado y, una vez recibido el bautismo, expiró santificado. A esto añadía otros sucesos similares acaecidos por el contacto con reliquias, método que había de ser muy explotado en los siglos siguientes para excitar el fervor religioso⁶⁸¹.

⁶⁷⁸ Cf. *Quaest. Evang.* 2, 33, 1 (Lc 15,11-32).

⁶⁷⁹ *Serm.* 63 A, 2: “Por esto, curó el cuerpo: en el cuerpo se prefiguró el alma, de manera que lo que vio a Jesús curando exteriormente, pretendía que lo sanara en el interior. ¿Qué es lo que Dios operó? Sanó el flujo de sangre, sanó al leproso, sanó al paralítico. Todas esas son enfermedades del alma. La cojera y la ceguera; pues cojea todo el que no camina de forma recta en el camino de la vida; y es ciego quien no cree en Dios; y el derrochador padece flujo de sangre, y manchas de lepra todo el indigno de confianza y mendaz.”

⁶⁸⁰ *Serm.* 124, 1, 1; cf. *Serm.* 75, 1.

⁶⁸¹ Cf. *Serm.* 322; 323, 3, 3; 324.

Los gentiles creían reconocer muchas mentiras en las Escrituras, pero San Agustín, que odiaba la mentira por considerarla el arma de cismáticos y herejes⁶⁸², rechazaba este tipo de acusaciones argumentando que existían hechos que, siendo ficticios, no podían en ningún caso ser catalogados de mentira, pues en ocasiones se introducían para significar alguna realidad y aludía a esas acusaciones como propias de ignorantes: “Por ejemplo, uno relativo al Señor mismo: buscó fruto en una higuera cuando aún no era época de higos... (Mc 11,13). Así pues, una ficción que representa una verdad es una figura; la que no representa ninguna verdad, es una mentira⁶⁸³.” Y esta era la diferencia que él discernía entre la alegoría cristiana y la pagana, pues a menudo interpretaba la cristiana desde una perspectiva espiritual. En ningún caso admitía acusaciones sobre delitos, que los había, en el Antiguo Testamento; todos ellos los justificaba por medio de la alegoría, los consideraba locuciones figuradas que encerraban secretos cuyo esclarecimiento era necesario; es decir, si no hallaba una explicación racional, aludía a un misterio aún sin resolver⁶⁸⁴. Lejos de ver un problema en los pasajes oscuros de las Escrituras, entendía que el objetivo de esos mensajes ocultos era precisamente incitar al hombre al estudio y a la búsqueda de la verdad; la alegoría excitaba en el creyente el ansia de búsqueda y ocasionaba deleite una vez resuelta: “Sin duda, es un gran misterio; nos alegra, dando gracias a Dios, que también por medio de los que calumnian hemos encontrado algo que cuanto más oculto se hallaba para buscarlo, tanto más deleite causa al descubrirlo⁶⁸⁵.” Los pasajes difíciles de las Escrituras eran interpretados por él a través de la alegoría, del mismo modo que obraban los paganos racionalistas con sus fábulas. La siguiente interpretación de J. Pepin refuerza el sentido que San Agustín ofrece de la alegoría:

La alegoría valoriza la verdad, excluye a los indignos; comporta una exégesis universalista, evita el aburrimiento y el disgusto, excita el deseo, ejercita en la búsqueda y, finalmente, premia con la satisfacción del descubrimiento⁶⁸⁶.

No se debe atribuir en exclusiva al racionalismo inspirado en Evémero la exégesis de la mitología clásica, pues la alegoría también se hallaba latente en la interpretación de los augurios. Al igual que observamos algunas interpretaciones que

⁶⁸² Escribió dos obras de títulos similares sobre esta cuestión: *De mendacio* y *Contra mendacium*.

⁶⁸³ Cf. *Quaest. Ev.* 2, 51 (Lc 24,28); cf. *Serm.* 73, 2.

⁶⁸⁴ Cf. *De doctr.* 3, 12, 18.

⁶⁸⁵ *Serm.* 51, 12.

⁶⁸⁶ *Saint Augustin et la fonction protreptique de l'allegorie: Recherches Augustiniennes I* (1958) p.244.

lindan con el exceso en San Agustín, los paganos también extremaban sus interpretaciones del mito hasta concluir explicaciones inverosímiles. Esto no era ajeno al obispo, quien rechazaba la validez de los mitos paganos acudiendo igualmente a esa herramienta racionalista. Así sucede, por ejemplo, en la siguiente secuencia, donde relata de forma jocosa la exégesis alegórica de la fábula en la que Marte, *Iuventas* y Término presentaron su negativa a ceder su espacio en el Capitolio a favor de Júpiter:

*Sic enim, inquiunt, significatum est, Martiam gentem, id est Romanam, nemini locum quem teneret daturam; Romanos quoque terminos propter deum Terminum neminem commoturum; iuventutem etiam Romanam propter deam Iuventatem nemini esse cessuram*⁶⁸⁷.

Los hombres buscaban la respuesta a los misterios de la naturaleza a través de la alegoría latente en las creaciones fabulosas de los poetas: “Enturbiados como en medio de una gran tiniebla y espesura de las cosas, no consiguen ver ningún orden, pretendiendo que se les desvelen causas muy ocultas, a menudo, incluso, se lamentan de sus errores en los poemas⁶⁸⁸.” No repetiremos en este apartado lo correspondiente a la alegoría como sistema de racionalismo del mito, ya que se ha hablado de ella en profundidad en el primer capítulo de esta tesis; valga como excepción la curiosa interpretación que San Agustín hace de las Musas y que podemos apreciar en la siguiente secuencia:

*sed quia facile erat animadvertere omnem sonum, quae materies cantilenarum est, triformem esse natura. Aut enim voce editur, sicuti eorum est qui faucibus sine organo canunt; aut flatu, sicut tubarum et tibarum; aut pulsu, sicut in citharis et tympanis, et quibuslibet aliis quae percutiendo canora sunt*⁶⁸⁹.

En esta exposición racionalista del origen de las Musas, explica que no fueron nueve, sino tres, y las relaciona con los distintos tipos de sonidos musicales; en su relato nos

⁶⁸⁷ *De civ.* 4, 29: “En efecto, dicen, así es el significado: que la estirpe de Marte, es decir, la romana, no entregaría a nadie el lugar que ocupara; además, que, gracias al dios Término, nadie podría alterar las fronteras de Roma; por último, que, por mediación de la diosa Juventas, en fin, la juventud romana no había de ceder ante nadie.”

⁶⁸⁸ *De ord.* 2, 5, 15.

⁶⁸⁹ *De doct.* 2, 17, 27: “Pero porque es fácil advertir que todo sonido, que es base de las cantilenas, es triforme por naturaleza. Pues o se emite con la voz, como es propio de los que cantan sin acompañamiento musical; o con el soplo, como las tubas y las flautas; o con la pulsación, como en las cítaras y en los tambores, y en cualesquiera otros que al pulsarlos son sonoros.”

transmite una curiosidad: aglutinaban los instrumentos de cuerda y percusión en un mismo grupo con la denominación de ‘pulsación’.

Además de hacer frente a todas las preocupaciones de su cargo, San Agustín debía dar cumplida respuesta a otras acusaciones de los paganos, quienes restaban valor a los milagros realizados por Cristo en la consideración de que no sólo Él los había realizado⁶⁹⁰, sino que la historia hablaba de otros personajes de relevancia que también habían llevado a cabo auténticos prodigios, como los considerados magos Apuleyo o Apolonio⁶⁹¹. Este tipo de acusaciones había crecido debido al clima hostil contra el cristianismo que se había desatado tras los sucesos mencionados de Roma; a ellas se sumaban las burlas derivadas de la lectura de milagros como el de Jonás y la ballena y otros asombrosos recogidos en el Antiguo Testamento. La respuesta de San Agustín no lograba esquivar la monotonía y amparaba su argumentación en la fe y en la capacidad infinita de Dios de llevar a cabo cualquier acción, por increíble que pudiera parecer: hacer milagros era muy poca cosa para Dios si pensamos en que también otros obraron prodigios. Pero esta argumentación parecía endeble frente a aquellos paganos que cuestionaban la veracidad de tales acontecimientos.

Un cristiano no podía aceptar de un pagano que cuestionara su fe. Lejos de aceptar cualquier afirmación de este jaez procedente de los paganos, hallaba gracias a la burla y el desprecio la réplica a los prodigios de los gentiles y les restaba veracidad utilizando precisamente las letras paganas, que tan bien conocía. Así sucede, por ejemplo, con el siguiente fragmento del poeta Lucano⁶⁹², que describe el descenso de la Luna hasta casi rozar la tierra:

*donec suppositas propior despumet in herbas*⁶⁹³

⁶⁹⁰ *Miracula*: una traducción literal de esta palabra podría ser “cosas admirables”; dejamos de lado la traducción que más se acerca a la etimología de la palabra, ‘milagro’, porque se corresponde mayormente con los divinos; por tanto, utilizaremos ‘prodigio’ para referirnos a los humanos.

⁶⁹¹ Cf. *Epist.* 102, 32. De Apuleyo ya hemos hablado suficientemente *supra*; este Apolonio de Tyana fue un filósofo neopitagórico del s. I de nuestra era; como Apuleyo, tuvo fama de viajero; se le atribuía la autoría de un buen número de prodigios y profecías, y adquirió estimación de mago entre los paganos. Cf. *Ep.* 138, 4, 18; 136, 1.

⁶⁹² No debemos obviar que este autor, cuyo poema *Farsalia* se caracteriza por un afán narrativo e historicista que lo aparta de los cánones de la ficción poética, no deja de ser un poeta a los ojos de San Agustín y, como tal, digno de descrédito.

⁶⁹³ *Phars.* VI 506: “hasta que, más cercana al suelo, deja caer su espuma sobre las yerbas de debajo.” Cf. *De civ.* 10, 16.

En cualquier caso, San Agustín era buen conocedor de que incluso los extraños acontecimientos a los que no podía restar veracidad solían ser aprovechados por los paganos para añadir otros cuya autenticidad era inaceptable, como la escena de Febe visitando la tierra que nos canta Lucano. Aun así, ni siquiera él tenía fuerzas suficientes para huir de las costumbres paganas; limpiaba su conciencia en este sentido aludiendo a que esos relatos no se habían realizado a través de las fábulas de los poetas, sino por medio de los libros de historia y eso restaba fantasía a los sucesos asombrosos al mismo tiempo que les aportaba credibilidad:

*Omitto quippe illa, quae magis fuerunt mira quam noxia, boves locutos, infantes nondum natos de uteris matrum quaedam verba clamasse, volasse serpentes, feminas et gallinas et homines in masculinum sexum fuisse conversas: et caetera huiusmodi; quae in eorum libris, non fabulosis, sed historicis, seu vera seu falsa sint, non inferunt hominibus perniciem, sed stuporem*⁶⁹⁴.

También otros escritores paganos se hicieron eco de prodigios, como es el caso del episodio que transmiten tanto Obsecuente como Orosio en la guerra social del Lacio contra Roma⁶⁹⁵, cuando se produjo el hecho singular de que todos los animales domésticos contrajeron la rabia⁶⁹⁶. No negaba la veracidad de tales sucesos prodigiosos, a juzgar por la duda que deja en el aire: *seu vera, seu falsa sint*⁶⁹⁷; y, de igual manera, no los consideraba perniciosos para la religión cristiana, sino que los aceptaba como sucesos anómalos dentro del orden natural. En cambio, admitía también otros que nada tenían que ver con anomalías naturales, sino más bien con la mitología; eso sí, atribuía su causa a la acción de los *daemones*. Se trataba de sucesos prodigiosos que circulaban por diversas fuentes literarias paganas. Lejos de burlarse de ellos, como embustes del paganismo, les concedía cierta credibilidad para que, en comparación con los milagros neotestamentarios, resultasen de una vaciedad absoluta:

⁶⁹⁴ *De civ.* 3, 31: "Omito ahora aquellos que fueron más admirables que nocivos: bueyes que hablaron; bebés que antes de nacer gritaron algunas palabras desde los vientres de sus madres; serpientes que volaron; mujeres, gallinas, hombres que cambiaron de sexo, y demás cosas de este tipo que están en sus libros, no los de fábulas, sino los de historia, sean o no ciertas, y que no producen a los hombres perjuicio, sino estupor."

⁶⁹⁵ Cf. I. Obseq. *De prodig.* 54; Orosio *Hist.* 5, 18.

⁶⁹⁶ Cf. *De civ.* 3, 23.

⁶⁹⁷ *De doct.* 2, 28, 44: "Sean falsos o verdaderos". V. Iulius Obsequens, *De prodigiis*, obra que conoció San Agustín y que llamó sumamente su atención.

*quod effigies deorum Penatium quas de Troia Aeneas fugiens advexit, de loco in locum migrasse referuntur; quod cotem Tarquinius novacula secuit; quod Epidaurius serpens Aesculapio naviganti Romam comes adhaesit; quod navim qua simulacrum matris Phrygiae vehebatur, tantis hominum boumque conatibus immobilem redditam, una muliercula zona alligatam, ad suae pudicitiae testimonium movit et traxit; quod virgo Vestalis, de cuius corruptione quaestio vertebatur, aqua impleto cribro de Tiberi, neque perfluente, abstulit controversiam*⁶⁹⁸.

Como decíamos, no restaba credibilidad a ninguno de estos hechos singulares, es más, señalaba como principio causante de tales acciones a la intervención de los *daemones*. Es evidente que la pretensión de san Agustín era la de resaltar la insignificancia de estos prodigios en comparación con la grandeza de los milagros de Jesucristo⁶⁹⁹. Aun así, nunca dejó de estar impresionado por los prodigios obrados por la naturaleza, como los partos no acostumbrados de animales o los distintos aspectos que adoptaba el cielo, sucesos que eran susceptibles de causar temor entre quienes los contemplaran. Al aceptarlos, evidenciaba que todos esos prodigios podían tener su explicación de acuerdo con la naturaleza y, por tanto, sus causas no habían de atribuirse a los dioses.

Concluimos con un relato recogido por diversos autores sobre las lágrimas de sangre vertidas por la estatua de Apolo en la guerra contra el rey Aristónico de los aqueos en Cumas. San Agustín pensaba que nada podían influir los dioses en decisiones humanas que tuviesen que ver con la paz o la guerra, cuestión que venía demostrada tanto por la falsedad de sus fábulas como por la verdad de su historia, y es esta la causa por la que introducía esta escena en la que se recoge que habían discutido los arúspices con los ancianos de Cumas; los primeros, aterrados por esta visión fatal,

⁶⁹⁸ *De civ.* 10, 16, 2: “Cuentan que las imágenes de los dioses Penates, que arrastró Eneas al huir de Troya, anduvieron errantes de un lugar a otro; que Tarquinio cortó un peñasco con una navaja; que la serpiente Epidaurio (*sic*) se unió como compañera a Esculapio cuando navegaba a Roma; que una muchacha, ceñida con un cinturón, movió y arrastró, como testimonio de su honestidad, una nave que portaba la imagen de la Madre Frigia que no habían sido capaces de mover los esfuerzos de hombres musculosos y bueyes; que la virgen vestal, de cuya corrupción se albergaban dudas, dirimió la controversia llenando una criba con agua del Tíber y no se derramó.”

⁶⁹⁹ El hecho de que San Agustín concediera el sello de autenticidad a los prodigios paganos se debía fundamentalmente a que aceptaba los signos propios del paganismo y sus consecuencias. Si estos hechos, como algunos relacionados con la magia del Antiguo Testamento, aparecían recogidos por un testimonio histórico, entonces poseían el aval que justificaba su autenticidad y no se sentía con autoridad para negar tales testimonios; en consecuencia, los aceptaba a pesar de proceder de la religión de los gentiles. Ahora bien, sabía diferenciar entre la historia y los libros de los arúspices: “La historia narra fiel y útilmente los hechos; los libros de los augures y de todos los de tal jaez intentan enseñar con la arrogancia de un instructor y no con la fidelidad de un testigo las cosas que han de suceder o han de observarse.” (*De doct.* 2, 28, 44).

habían decidido arrojar la estatua al mar; mientras que los ancianos se oponían a ello, aduciendo que había ocurrido algo semejante en una guerra anterior. No fueron suficientes estas opiniones y aún vinieron otros arúspices... Sin negar la veracidad al relato, sí manifestaba lo disparatada que era la conducta humana cuando se dejaba guiar por los *daemones*, admitiendo irónicamente que, en este sentido, sí eran certeros los poetas al describir la conducta de estos espíritus malignos⁷⁰⁰. Con una intención evidente de mezclar los prodigios con la fábula, añadía otros casos transmitidos por los poetas, como Virgilio, en los que un dios se lamentaba por la muerte de un mortal; así sucedía en el luto de Diana por la muerte de Camila (*Aen.* XI 836) o el duelo de Hércules por Palante (*Aen.* X 464).

2.4. Los *ludi scaenici*. El teatro.

*Dulciores sunt lacrymae orantium, quam gaudia theatrorum*⁷⁰¹.

La poesía y el teatro levantan un muro infranqueable que separa al hombre pagano de la verdad cristiana. Como advertía San Agustín a su pupilo en la comuna de Casiciaco⁷⁰², tanto la una como el otro son entretenimientos que nada tienen que ver con la filosofía, herramienta verdaderamente útil para el conocimiento de la verdad. San Agustín disfrutó en su juventud pagana con el teatro tanto como lo hizo con la poesía, distracciones que más adelante habría de lamentar profundamente.

En el espacio de tiempo que militó en el maniqueísmo, se vio atrapado entre dos mundos que lo alejaban de la verdadera religión: la soberbia y la superstición; la primera le venía dada por sus excelentes cualidades como orador, que le proporcionaban un éxito incuestionable en las artes liberales: “Persiguiendo el aura de

⁷⁰⁰ *De civ.* 3, 11; *Liv. Perioch.* 43; Iulius Obsequens, *De prodigiis* 28. El suceso de la estatua tuvo lugar durante el consulado de L. Cornelio Léntulo y M. Perperna (130 a.C.), es probable que tomase la información del propio Obsecuente, contemporáneo de San Agustín, de cuya obra, conocida a buen seguro por el obispo, sólo conocemos fragmentos; pero San Agustín es más prolijo que la secuela que conservamos del autor (o recopilador) de los prodigios que narró Livio o quizás tuviese acceso a un material más extenso del propio Livio. Parece que las estatuas de Apolo de la ciudad de Cumas eran proclives a los efectos especiales, ya que este mismo autor transmite la noticia de una estatua de Apolo que sudó (*l. Obs. o.c.*, 54; *Cic. De div.* I 43).

⁷⁰¹ *Enarr. in Ps.* 127, 10: “Son más dulces las lágrimas de los que rezan que las algarabías de los teatros.”

⁷⁰² *De ord.* 1, 3, 8.

la gloria popular hasta los aplausos del teatro, los certámenes de poesía, las contiendas de coronas de heno, los juegos de espectáculos y la intemperancia de la concupiscencia⁷⁰³.” Ubicado entre sus adicciones y entretenimientos juveniles y ya consciente de que destacaba en distintos ámbitos de la vida pública y de las letras, escribía poemas y composiciones dramáticas en busca del éxito. Podemos deducir de sus palabras que compuso obras destinadas a la escena, así como también que participó en declamaciones poéticas escénicas de las que salió triunfador, o al menos lo pretendió. Es lógico que ninguna de estas obras esté recogida en el catálogo de su repertorio ni trascendiera en la historia de la literatura, no sólo por tratarse de obras de juventud y, por tanto, inmaduras, sino también por ser obras de corte pagano de las que él mismo se habría desprendido y habría pretendido oscurecer y olvidar para que no dejaran huella en la tradición literaria.

Hic ergo certamen est, haec vita deo spectanti theatrum⁷⁰⁴ est: hic pugna, hic conflictus cum omnibus vitiis et maxime cum principe vitiorum, tamquam cum Golia. Diabolus enim animam provocat quasi ad singular certamen. Vincitur cum stat, sed in nomine domini⁷⁰⁵, non in viribus bellatoris⁷⁰⁶.

Richard Lim⁷⁰⁷ afirma que San Agustín hace propio el lenguaje de los espectáculos y lo aplica a los espectáculos de los que debe disfrutar el ser humano: los que Dios nos ofrece. Lim se ampara en que utiliza expresiones del tipo “los mártires son atletas de Dios”. Aceptamos esta afirmación, como hemos documentado en el texto anterior, donde Dios se convierte en espectador de la lucha del hombre contra el diablo. Igualmente, compartimos con Lim la evidencia de que la mirada de San Agustín hacia los espectáculos era distinta antes y después de alcanzar el episcopado; sin embargo, no podemos obviar que la mirada que sugiere Lim no sólo cambió en lo relativo a los espectáculos, sino que sufrió una transformación absoluta en su forma de ver la vida, cuestión que se descubre fácilmente en sus escritos. De hecho, Lim reconoce en las *Confesiones* la obra en la que mayores aportaciones desliza San Agustín acerca de los

⁷⁰³ *Conf.* 4, 1, 1

⁷⁰⁴ Aquí, San Agustín utiliza el vocablo teatro por antonomasia, para referirse a todo tipo de espectáculos.

⁷⁰⁵ Atiende a la gracia de Dios frente a la doctrina pelagiana del libre albedrío.

⁷⁰⁶ *Serm.* 335 K, 3: “Así pues, aquí se da el combate, esta vida es un teatro con Dios como espectador; aquí la lucha, aquí la batalla con todos los vicios, y, sobre todo, con el príncipe de los vicios, como contra Goliath. El diablo, en efecto, provoca al alma como a un combate singular; se le vence cuando está en pie, pero en el nombre del Señor, no confiando en las fuerzas del combatiente.”

⁷⁰⁷ LIM, R. *Augustine and Roman Public Spectacles*, en Vessey (2012) 138-150.

espectáculos públicos; cree ver en esta obra un discurso emocional de San Agustín contra la irresistible atracción que sentía por el teatro. Sin embargo, siendo cierta esta afirmación, no lo es menos que ese mismo discurso emocional está presente en todos los temas que en esta obra mostraban las ataduras (que sentía como hombre) al mundo pagano al que había pertenecido y no sólo a las que guardaban relación con los espectáculos públicos. En cuanto a si es la obra en la que mayor número de referencias encontramos, demostraremos con las siguientes secuencias que hemos seleccionado cómo este tema también aparece ampliamente reflejado en otras obras, tales como sermones, cartas, obras de Casiciaco, *La ciudad de Dios*, *Comentarios a los Salmos*...

Su apego a los espectáculos, su favorable opinión acerca de estos y el amor al reconocimiento de sus méritos como artista, *ut supra*, pertenecen a su época maniquea, pero pronto habría de cambiar a raíz de su conversión. Su vivencia pagana le sirvió para iniciar el camino hacia la verdad y para conocer de primera mano los riesgos y los daños que causaban las artes escénicas en el corazón de los ciudadanos, sabedor como era de que los sentidos no sólo proporcionan placeres lícitos, sino también ilícitos:

*Delectant enim, ut dixi, oculos spectacula ista magna naturae: sed delectant oculos etiam spectacula theatrorum. Haec licita, illa illicita. Psalmus sacer suaviter cantatus delectat auditum; sed delectant auditum etiam cantica histrionum. Hoc licite, illud illicite. Delectant olfactum flores et aromata, et haec Dei creatura: delectant olfactum etiam thura in aris daemoniorum. Hoc licite, illud illicite. Delectat gustum cibus non prohibitus; delectant gustum etiam epulae sacrilegorum sacrificiorum. Hoc licite, illud illicite*⁷⁰⁸.

Frente a la exhibición del teatro, proponía disfrutar uno mismo, o que lo hicieran los sentidos, del espectáculo de la naturaleza que Dios había regalado al hombre, y lo hacía con los pares antitéticos que tanto caracterizaban su temperamento apologista, destacando las representaciones escénicas creadas por el hombre frente a los espectáculos de la creación proporcionados por Dios.

⁷⁰⁸ *Serm.* 159, 2, 2: "Pues, como he dicho, deleitan a nuestros ojos esos grandes espectáculos de la naturaleza; pero también deleitan a los ojos los espectáculos de los teatros. Unos son lícitos, los otros, ilícitos. Deleita al oído el sagrado salmo cantado suavemente, pero también agradan al oído los cánticos de los histriones. Uno es lícito, los otros, no. Deleitan al olfato las flores y los aromas, y estas creaciones de Dios; también deleita al olfato el incienso en los altares de los demonios. Lo primero es lícito, lo segundo, no. Agradece al paladar el alimento permitido; pero también las épulas de los sacrificios sacrílegos. Una cosa está permitida, la otra, no."

Él mismo admitía haber acudido a presenciar las fiestas paganas: *Quia et ipsi vidimus talia ac talibus numinibus exhiberi*⁷⁰⁹. Utilizaba el testimonio de Varrón para referirse a los *ludi scaenici* y para atestiguar cómo este autor, cuyo respeto por parte de San Agustín es notorio, los situaba tanto entre las cosas humanas como entre las divinas. Liberaba a Varrón de culpa por su opinión sobre estos *ludi* por considerar que ya estaban incluidos entre las cosas divinas antes de su nacimiento: “Este autor (Varrón) ha situado los *ludi scaenici* no sólo entre las cosas meramente humanas, sino también entre las divinas⁷¹⁰.”

*Rapiebant me spectacula theatra*⁷¹¹.

Una de las innovaciones que aporta San Agustín es que su descripción de los *ludi* la hace desde dentro, como el espectador que es, o desde la mirada de sus colegas como Alipio, y no balbuciendo una catarata de tópicos anticircenses como hace, entre otros, Tertuliano en su *De spectaculis*.

No sólo la comedia tenía cabida en las representaciones escénicas de esta sociedad, sino que también la tragedia tenía su protagonismo. Los espectadores, según describe San Agustín, buscaban el sentimiento de dolor acudiendo a espectáculos donde se representaban la tristeza y diversas situaciones trágicas. En ese dolor, paradójicamente a los ojos del santo, encontraba el espectador el deleite. Hallaba una respuesta a tal paradoja en la misericordia que siente el ser humano, que no desea en absoluto sentir dolor, pero se compadece de ese dolor en los ajenos. Cuanta mayor era la capacidad del histrión para conmover a los espectadores hasta el llanto, tanto mayor era el disfrute de estos:

*Si enim in theatris nequitiae qui aliquem diligit histrionem, et tanquam magno vel etiam summo bono eius arte perfruitur, omnes diligit qui eum diligunt secum, non propter illos, sed propter eum quem pariter diligunt; [...] si autem contravenientem invenerit, odit in illo vehementer odium dilecti sui, et quibus modis valet, instat ut auferat*⁷¹².

⁷⁰⁹ *De civ.* 4, 1: “Yo mismo he visto tales cosas y exhibirlas para tales divinidades.” No queda claro si está utilizando el plural mayestático o si se refiere a otras personas con él; en esta secuencia, nos decantamos por la primera opción.

⁷¹⁰ Cf. Varr. *Antiq. rer. hum et div.* I 35; Aug. *Conf.* 3, 2.

⁷¹¹ *Conf.* 3, 2, 2: “Me apasionaban los espectáculos del teatro.”

⁷¹² *De doct.* 1, 29, 30: “Pues si en los teatros de la maldad, el que ama a un histrión y disfruta de su arte como de un gran y sumo bien, ama a todos los que con él lo admiran, los ama no por ellos, sino por el cómico cuyo amor

El público se sentía atraído por los actores hasta tal punto que los admiraba y compartía estos sentimientos con cualquiera que evidenciase la misma admiración que ellos, cuestión esta muy curiosa si nos atenemos al bajo perfil social al que pertenecían los histriones.

Llegado ya a Casiciaco, San Agustín se había desprendido de casi todas las capas de paganismo que cubrían su cuerpo, dejando su alma limpia para la alabanza de Dios:

*Sane me iam theatra non rapiunt, nec curo nosse transitus siderum, nec anima mea unquam responsa quaesivit umbrarum; omnia sacrilega sacramenta detestor*⁷¹³.

Tras superar el tormento al que le había conducido la conciencia de las faltas cometidas con su propio cuerpo, le interesaba también reconocer las faltas que se adquirirían a través de los sentidos y del intelecto, y arrepentirse de ellas. Pensaba que su experiencia podía repetirse en otros y que la conversión que él había alcanzado era susceptible de extenderse de igual manera al resto de los paganos.

*Videant, sentiant quia nugantur; et multum intenti in illa spectacula quae illis placent, aliquando et se spectent, sibi que displiceant. In multis enim iam factum gaudemus; et aliquando nos quoque ibi sedimus, et insanivimus: et quam multos putamus ibi nunc sedere, futuros non solum christianos, sed etiam episcopos*⁷¹⁴

Como ya hiciera para destruir el mito y demostrar que los dioses eran una creación de los hombres, indagaba en la historia para hallar el origen del teatro⁷¹⁵. Los antiguos ciudadanos romanos mostraban grandes reparos a que un hombre fuese ensalzado o denostado en vida en el teatro; primero, por los peligros que comportaba para el Estado; después, por el respeto y la fama pública del individuo, que podían quedar en entredicho. Este era el motivo de que a menudo las representaciones fuesen sometidas a una censura previa. Esta postura más pacata de la tradición romana contrastaba sobremanera con la costumbre griega, más disipada y libertina (a juicio de

comparten. [...] Pero si encuentra a uno que le es contrario, aborrece también en él el aborrecimiento de su apasionado, y procura e intenta por todos los medios arrancarle esa aversión."

⁷¹³ *Conf.* 10, 35, 56: "En verdad, ya no me arrebatan los teatros, ni me preocupo por conocer el curso de las estrellas ni mi alma buscó jamás las respuestas de las sombras; detesto todos los ritos sacrílegos."

⁷¹⁴ *Enarr. in Ps.* 147, 7: "Vean, sientan que engañan; y, ensimismados en aquellos espectáculos que les deleitan, se contemplen a sí mismos en algún momento y se disgusten. Pues nos congratulamos de que esto haya ocurrido ya en muchos; también en otro tiempo me senté allí y enloquecí; y pienso que muchísimos de los que se sientan allí ahora, ¡no sólo van a ser cristianos, sino además obispos!"

⁷¹⁵ *De civ.* 2, 9.

los romanos), para quienes esto carecía de importancia, pues al darse tales representaciones en honor de los dioses, pensaban que a estos les agradaban las ‘infamias’ puestas en escena, que ridiculizaban tanto a los hombres como a ellos mismos; esto ocurría, claro está, en tiempos de democracia. De hecho, los romanos nunca permitieron que su reputación estuviera en entredicho por causa de la pluma injuriosa de los poetas. Esta costumbre, que relata Cicerón⁷¹⁶ en su *República*, era utilizada por San Agustín para preguntarse de forma irónica si, a diferencia de los griegos, los romanos se consideraban a sí mismos más importantes que los dioses a los que rendían culto⁷¹⁷, puesto que en las obras siempre aparecían ridiculizados o cometiendo delitos:

*ut linguam maledicam in cives tuos exercere poetae etiam lege prohiberentur, et in deos tuos securi tanta convicia, nullo senatore, nullo censore, nullo principe, nullo pontifice prohibente, iacularentur?*⁷¹⁸

Conocemos lo remisos que eran los estoicos y los conservadores romanos respecto a los *mores maiorum* y sabemos de su resistencia frente a la permeabilidad de las costumbres extranjeras, especialmente griegas y orientales. San Agustín se identificaba con esos hombres de antaño y se apoyaba en este sentido en las palabras de Cicerón, quien juzgaba la comedia que se representaba en los teatros de Roma en comparación con lo que pensaban los antiguos romanos y su rechazo a la costumbre griega. En este sentido se hace San Agustín transmisor único del siguiente fragmento de Cicerón, donde este expresaba su repulsa de que prohombres del Estado pudieran estar sometidos al vituperio de las tablas⁷¹⁹:

Numquam comoediae, nisi consuetudo vitae pateretur, probare sua theatri flagitia potuissent... quem illa non adtigit vel potius quem non vexavit? cui pepercit? Esto, populares homines improbos, in re publica seditiosos, Cleonem, Cleophontem, Hyperbolum laesit. Patiamur, etsi eius modi cives a censore melius est quam a poeta notari; sed Periclen, cum iam suae civitati maxima auctoritate plurimos annos domi et

⁷¹⁶ Cf. Cic. *De rep.* IV 11-12.

⁷¹⁷ Una vez más pone al descubierto las incongruencias del comportamiento pagano, que no admitía en las tablas críticas contra los ciudadanos, mientras que los dioses salían vituperados, cuando no burlados, con la anuencia de los mismos espectadores que los adoraban.

⁷¹⁸ *De civ.* 2, 11: “Que a los poetas les está prohibido, incluso por ley, emplear su propia lengua para hablar mal de tus propios conciudadanos, y ¿contra tus propios dioses podrían arrojar improperios tamaños sin que lo impida ningún senador, ningún censor, ningún príncipe, ningún pontífice?”

⁷¹⁹ *De civ.* 2, 9; cf. *De civ.* 2, 7.

*belli praeuisset, violari versibus, et eos agi in scaena non plus decuit, quam si Plautus noster voluisset aut Naevius Publio et Gnaeo Scipioni aut Caecilius Marco Catoni male dicere*⁷²⁰.

A juzgar por estas palabras, es evidente que Cicerón rechazaba el juicio público en la escena, es decir, criticaba la comedia antigua, pero no mostraba ese mismo desprecio por la nueva, donde no aparecían los personajes públicos caricaturizados. Vemos, por tanto, que no era sólo cuestión de admitir o impugnar los hábitos teatrales griegos, sino de evitar el menosprecio a que se veían sometidos los grandes hombres griegos o la humillación pública en la escena de los prohombres romanos. Complementemos el fragmento anterior con la siguiente secuencia que San Agustín nos transmite del Arpinate⁷²¹:

*Nostrae contra duodecim tabulae cum perpaucae res capite sanxissent, in his hanc quoque sancendam putaverunt, si quis occentavisset sive carmen condidisset, quod infamiam faceret flagitiumve alteri. Praeclare; iudiciis enim magistratum, discepcionibus legitimis propositam vitam, non poetarum ingeniis, habere debemus nec probrum audire nisi ea lege, ut respondere liceat et iudicio defendere*⁷²².

Sin embargo, por el desprecio que profesa a las costumbres griegas, ironiza San Agustín al respecto de que unos pocos actores griegos fueron recompensados convirtiéndose en prebostes de la sociedad helena, como Esquines y Aristodemo⁷²³: “Pues no se consideraba conveniente, como las mismas artes y juegos escénicos fueran del agrado de sus propios dioses, que ellos, por quienes se actuaba, los ubicaran en el lugar y

⁷²⁰ *De rep.* IV 11-12: “Jamás las comedias hubieran podido exhibir sus ignominias en los teatros si la moral general no lo hubiese permitido... ¿A quién no afectó o, mejor, no escarneció?, ¿a quién dejó incólume? Es verdad que censuró a demagogos sin honra, como Cleón, Cleofonte e Hipérbolo, sediciosos de la república: pase, aunque mejor sería que a tales ciudadanos los censurase el censor y no un poeta; pero que fuese ultrajado en versos un hombre como Pericles, que había sido el hombre principal de su ciudad durante muchos años, tanto en la guerra como en la paz, y que lo sacaran en la escena, no es más lícito que si nuestro Plauto o Nevio hubieran calumniado a Publio o a Gneo Escipión, o Cecilio a Marco Catón.”

⁷²¹ *Ib.*

⁷²² *De rep.* IV 11-12: “En cambio, nuestras Doce Tablas, aunque pocos crímenes habían castigado con la pena capital, se la impusieron a los que habían proferido afrentas públicas o compuesto cánticos infamantes o injuriosos contra alguien, y muy bien hecho, pues debemos someter nuestra conducta a los juicios de los magistrados y a los legales, pero no al ingenio de los poetas, sin tener que escuchar acusaciones a las que no se pueda rebatir legalmente y contestar en juicio.”

⁷²³ Plut. *Vidas de los diez oradores, Esquines*, (Madrid: Akal 2005). Esquines comenzó su carrera como actor de tragedias y alcanzó la máxima distinción política; Aristodemo, también actor, llegó a ser embajador de Atenas ante Filipo.

número de los infames⁷²⁴.” Efectivamente, no podemos decir que San Agustín sintiese admiración por el teatro griego, pero al menos veía en él un aire distinto al que se respiraba en las tablas de Roma, donde nunca faltaba la *annona* del público: la grosería y el sexo. Al menos, al igual que Cicerón, se hacía eco de la comedia antigua, donde no en todas las representaciones se faltaba al respeto a los dioses, sino que también los hombres eran objeto de escarnio por parte de los actores: “En efecto, si pudieran, tributarían a los griegos un enorme agradecimiento, quienes los adoraron en ritos divinos de este tipo, es decir, en los juegos escénicos, con mayor honor y dignidad, puesto que no sólo no se sustrajeron a la mordacidad de los poetas, por quienes veían que los dioses eran despedazados, dándoles licencia para maltratar a los hombres a su antojo, sino que además no consideraron bochornosos los propios juegos escénicos⁷²⁵.”

Era grande el rigorismo que mostraba en contra de los juegos escénicos y del teatro, no tanto porque provocasen costumbres disolutas entre la ciudadanía romana como por el origen de tales representaciones, pues en el principio tuvieron una significación religiosa; entre otras cuestiones, lo prueba el hecho de que el responsable de su organización fuese el *pontifex maximus*. En tal aversión, primaba en la conciencia de San Agustín la relevancia que cobraban las costumbres ancestrales en el pueblo romano. Así las cosas, todo aquel noble hombre romano que en la antigüedad hubiese hecho patente su oposición a las representaciones escénicas cobraba en el obispo tintes de heroicidad. De tal manera, coronó con laureles de alabanza a Escipión Nasica, a quien tenía por “venerabilísimo”, pues, como *pontifex maximus*, había este obtenido del Senado romano la denegación de la construcción de un teatro estable, tras haber pronunciado un memorable discurso en el que advertía del peligro de consentir ‘la infiltración de la molición griega en la conducta varonil de su patria y no tolerar el desmoronamiento y muerte de la *virtus* romana’. Al hablar de los *ludi scaenici* y de cómo llegó Escipión a convencer al Senado de que no se construyese un teatro en Roma, afirmaba San Agustín: “concederíais de manera más tolerable honores divinos al Escipión aquel que adorar a los dioses de esta forma, pues aquellos dioses no eran mejores que su pontífice⁷²⁶.”

Así justificaba el origen del teatro y nos dejaba unas pinceladas del porqué de su aversión a tales espectáculos: “los *ludi scaenici*, espectáculos de vergüenzas y licencia de

⁷²⁴ *De civ.* 2, 11; cf. *Cic. De rep.* IV 13; *Demóst. De corona* 21.

⁷²⁵ *De civ.* 4, 28.

⁷²⁶ *De civ.* 1, 32.

vanidades, fueron establecidos en Roma no por vicios humanos, sino por orden de vuestros dioses⁷²⁷.” Es decir, consideraba que el teatro, como sucedía también con la poesía, era un instrumento ritual y un canal de transmisión de la religión pagana⁷²⁸; no es novedoso en esta cuestión, ya que Tertuliano⁷²⁹, entre otros, consideraba que algunos grandes hombres del pasado merecían mayor veneración que los mismísimos dioses. Con intención de justificar el origen de los juegos escénicos y su vinculación con la adoración a los dioses, utilizaba estas explicaciones de Cicerón: “Homero imaginaba estas cosas, dice M. Tulio, y atribuía a los dioses sentimientos humanos, preferiría que nos hubiera atribuido cualidades divinas a nosotros⁷³⁰.”

Por si no fuera suficiente lo expuesto, las actividades del teatro en muchas ocasiones representaban una competencia directa con los sermones del obispo. Como si de la cartelera de cine se tratara, en ocasiones, el público conocía con antelación el asunto del sermón que se iba a predicar al día siguiente y acudía en masa a la iglesia si el tema era de su interés, como, por ejemplo, la cuestión de la resurrección, que suponía el principal motivo de atracción de los paganos hacia la religión cristiana. La asistencia de público a la iglesia era mayor si ese día no había teatro; a los que preferían acudir a las representaciones los denominaba *turbas theatricas*⁷³¹. Los ricos financiaban los espectáculos para la masa, y el pago que recibían de ella era un sinfín de alabanzas:

*Nonne vides homines res suas effundentes histrionibus, et nihil pauperi porrigentes, quam multorum ore laudantur?*⁷³²

Esos despilfarros en los espectáculos eran incompatibles con la justicia social, motivo que alentaba el reproche de San Agustín a los potentados; lejos de paliar las carencias del pueblo, alimentaban sus risas, pero no sus estómagos. Y ello no lo hacían de forma desinteresada sino que compraban con esas dádivas sus alabanzas.

⁷²⁷ *De civ.* 1, 31.

⁷²⁸ *De civ.* 4, 26.

⁷²⁹ Cf. LAURAND-LAURAS, *Manuel des études grecques et latines II* (París 1960), p.101; Tertuliano, *De spectaculis* 10, 5; para la idea de que los hombres eran mejores que los dioses, v. *Apol.* XI 15, donde Sócrates, Arístides, Escipión (también en San Agustín), Temístocles... eran más ejemplares que los dioses del Olimpo o que los de la religión romana.

⁷³⁰ *Tusc.* I 26.

⁷³¹ *Serm.* 361, 4.

⁷³² *Serm.* 163 B, 5: “¿Acaso no ves cómo los hombres, que dilapidan sus patrimonios en los histriones y no ofrecen nada a los pobres, son alabados por el griterío de muchos?”

Se celebraban con frecuencia espectáculos teatrales y eran estos muy demandados por el público, a juzgar por los comentarios de San Agustín, quien se quejaba amargamente:

*Romana urbe vastata, quos pestilentia ista possedit, atque inde fugientes Carthaginem pervenire potuerunt, in theatris quotidie certatim pro histrionibus insanirent*⁷³³.

De estas palabras deducimos la existencia de varios teatros y que la asistencia de los ciudadanos a los espectáculos era masiva; estos, ya fuera por desinhibirse de las malas noticias que llegaban de Roma y de los funestos augurios que se cernían sobre las provincias romanas en relación con una invasión germana, ya fuera por la posibilidad de contactar con su antigua (o actual) religión en un lugar público una vez cerrados sus templos y destruidos sus ídolos⁷³⁴, asistían con frecuencia a disfrutar de estos espectáculos. San Agustín criticaba con dureza esa actitud ociosa en un ambiente global luctuoso por la sangre derramada en la capital y cuna del Imperio:

*O mentes amentes! quis est hic tantus, non error, sed furor, ut exitium vestrum (sicut audivimus) plangentibus orientalibus populis, et maximis civitatibus in remotissimis terris publicum luctum moeroremque ducentibus, vos theatra quaereretis, intraretis, impleretis, et multo insaniora, quam fuerant antea, faceretis?*⁷³⁵

La presión para un gentil se volvía asfixiante pues, apartados por la fuerza de su libertad religiosa y de sus antiguas creencias, también desde el punto de vista moral eran juzgados por mantener sus hábitos lúdicos. Ahora bien, San Agustín no extendía de forma universal la condena por asistir al teatro, ya que albergaba la esperanza de salvación para muchos de ellos; no en vano mantenía estrecha amistad y correspondencia con algunos paganos recalcitrantes⁷³⁶ que gustaban de conversar con el obispo y consultarle sobre los misterios u otras cuestiones de la religión cristiana:

etiam cum ipsis inimicis adversus Deum, cuius sacramentum gerunt, murmurare non dubitant, modo cum illis theatra, modo ecclesias nobiscum replentes. De correctione

⁷³³ *De civ.* 1, 32: “Devastada la ciudad de Roma, a los que contaminó esa peste (el teatro), y pudieron llegar a Cartago huyendo de allí, a diario enloquecían por los histriones en los teatros.”

⁷³⁴ En virtud de las leyes dictadas al respecto por el emperador Teodosio.

⁷³⁵ *De civ.* 1, 33: “¡Oh mentes dementes! ¿Qué es este tan gran, no error, sino furor que, mientras muchos pueblos de Oriente, según hemos oído, lloran vuestra tragedia y las ciudades más grandes de tierras muy remotas llevan luto público y tristeza profunda, vosotros buscáis teatros, entráis en ellos, los llenáis y lleváis a cabo acciones mucho más enajenadas que las que había habido antes?”

⁷³⁶ *Cf. Ep.* 136; 137.

*autem quorundam etiam talium multo minus est desperandum, si apud apertissimos adversarios praedestinati amici latitant, adhuc ignoti etiam sibi*⁷³⁷.

Los paganos reprochaban a San Agustín que la vida había empeorado con la llegada del cristianismo, ya que no alcanzaban a ver la diferencia entre los bienes terrenos y la felicidad celeste, pues fijaban la segunda en la posesión de los primeros. Así lo explicaba en la siguiente secuencia y de paso nos dejaba unas sutiles pinceladas acerca del contenido de esos espectáculos⁷³⁸:

*unde feliciores putent res humanas, quia venit Christus? Vides enim, si theatra et amphitheatra et circi starent incolumes, si nihil caderet de Babylonia, si ubertas esset circumfluentium voluptatum hominibus cantaturis et saltaturis ad turpia cantica, si libido scortantium et meretricantium haberet quietem et securitatem, si non timeret famem in domo sua qui clamat ut pantomimi vestiantur; si haec omnia sine labe, sine perturbatione aliqua fluerent, et esset securitas magna nugarum, felicia essent tempora, et magnam felicitatem rebus humanis Christus attulisset*⁷³⁹.

El público cristiano no terminaba de alejarse de sus prístinas costumbres mundanas y, a pesar de aceptar su nueva situación moral y de acudir a los sermones sumisa y devotamente los días de precepto, obraban de igual manera cuando se ofrecían espectáculos, y aceptaban no de mal grado una doble moral, muy propia de los

⁷³⁷ *De civ.* 1, 35: “Incluso, con sus propios enemigos no dudan murmurar contra Dios, de cuyo sacramento son portadores, unas veces con ellos en los teatros, otras llenando las iglesias con nosotros. Pero no hay que desesperar en la corrección de algunos, incluso de éstos mucho menos, pues entre ferocísimos adversarios laten algunos predestinados a ser amigos nuestros, aunque ellos mismos lo ignoran aún.”

⁷³⁸ También es anecdótica, dentro de las imágenes costumbristas que nos transmite San Agustín, la mención del *pancarpo* (cf. *C. Secund.* 23). En la racionalización de la alegoría del arca de Noé con todos los animales como figuración de la Iglesia que había de formarse de todos los pueblos, menciona el *pancarpo* (Secundino compara el arca de Noé con el *pancarpo*). El *pancarpo* era un alimento propio de esclavos que solían comer en los juegos públicos (*in ludicris muneribus*). Ignoramos qué tipo de alimento era, pero a juzgar por la composición de la palabra, podemos entender que se trataba de varios frutos (pan-carpo: todos los frutos), quizás una especie de macedonia.

⁷³⁹ *Enarr. in Ps.* 136, 9: “¿Piensan que los asuntos humanos van a ser más felices con la llegada de Cristo? Pues ves, si los teatros y los anfiteatros y los circos permaneciesen incólumes, si nada cayera de Babilonia, si hubiera abundancia de placeres a su alrededor gracias a hombres que se dedicasen a canturrear y a bailar en melodías vergonzosas, si la lascivia de quienes menudean y visitan meretrices tuviera estabilidad y seguridad, si no temiera el hambre en su casa el que grita: ¡Que se vistan los pantomimos! Si todo esto manara sin ruina, sin perturbación alguna y hubiera gran seguridad para las bagatelas, serían tiempos felices y Cristo habría aportado una gran felicidad a los asuntos humanos.”

cristianos en general⁷⁴⁰: “También podrás observar que aquellas turbas que llenan las iglesias los días festivos de los cristianos, son las que llenan también los teatros los días solemnes de los paganos⁷⁴¹.” Resultaba muy difícil erradicar de las costumbres de los ciudadanos la vida cómoda a la que se habían acostumbrado, llena de placeres y entretenimientos, costumbres que no se correspondían con las demandas de la nueva religión. Por último, recogemos de una de sus obras de juventud la opinión que tenía, ahora que había cambiado de proceder, acerca de las glorias terrenas y las alabanzas públicas; en un diálogo con uno de sus discípulos de Casiciaco afirmaba lo siguiente acerca de estas cuestiones: “El aplauso del pueblo y todos aquellos premios del teatro, ¿acaso no te parece que son de aquel tipo que recae en el ámbito de la fortuna y en el juicio de los ignorantes?” Respuesta del discípulo: “Creo que nada hay más fortuito y supeditado a los fracasos y sujeto al dominio de la plebe y a sus caprichos que todo aquello⁷⁴².”

2.4.1 La relación entre el teatro y la religión pagana.

El teatro griego (o más concretamente la tragedia) nació como un rito de adoración a Dioniso. Cuando el teatro llega a Roma, los tragediógrafos arcaicos consiguen introducir sus obras con gran dificultad y sólo bajo la justificación de ser un acto agradable a los dioses, pues los conservadores romanos no eran en absoluto permeables a la entrada de las culturas orientales o helenizantes, las cuales eran susceptibles de mancillar los valores tradicionales. Al igual que ocurriese antaño en la antigua Grecia, en el orbe romano también recibían la consideración de rito religioso las representaciones escénicas: “(Aquellos dioses) a los que también mediante las ofrendas de los abominables juegos y mediante los ministerios de hombres aborrecibles, pretenden que los han adorado de forma honesta⁷⁴³.” La vinculación del teatro a la religión y el hecho de que la escena se hubiese convertido en uno de los vehículos de transmisión del mito hicieron que San Agustín, una vez aceptada la fe de Cristo,

⁷⁴⁰ Es curioso comprobar cómo esas primitivas costumbres de los nuevos cristianos aparecen reproducidas en los tiempos contemporáneos, donde es difícil encontrar un gran número de fieles que sea capaz de renunciar a la concurrencia a un gran espectáculo para asistir a una liturgia religiosa.

⁷⁴¹ *De catech. rud.* 25, 48. Podemos deducir de estas palabras que al teatro sólo se acudía en celebraciones de fiestas.

⁷⁴² *De mús.* 1, 6, 11.

⁷⁴³ *De civ.* 4, 3.

renunciara a los disfrutes que había tenido en el teatro y mostrase un excesivo rigorismo (como hacía con la poesía) en su trato con él. La siguiente secuencia nos muestra abiertamente su opinión en este sentido:

*cum ex his quae divitibus abundant, luxuriantur histriones, et necessaria vix habent pauperes; cum Deus, qui doctrinae suae publicis vocibus contra hoc malum publicum clamat, ab impiis populis blasphematur, et dii tales requiruntur, in quorum honorem ea ipsa theatra, corporum et animorum dedecora celebrentur*⁷⁴⁴.

Varrón, su máxima autoridad en lo relativo a la religión de los gentiles, le proporcionaba una prueba añadida de la vinculación de la religión con el teatro:

*Ex eo enim poterimus, inquit, scire quem cuiusque causa deum advocare atque invocare debeamus: ne faciamus, ut mimi solent, et optemus a Libero aquam, a Lymphis vinum*⁷⁴⁵.

Este ejemplo jocosos que nos transmite a través de Varrón no está tomado al azar; al parecer, estas divinidades estaban expuestas a la risa. Este es uno de los tópicos del teatro de la época; las paradojas y los absurdos de este jaez, como nos transmite de forma indirecta, eran recursos de uso frecuente con los que, de forma rápida y espontánea, los mimos provocaban la risa del público en sus interpretaciones. San Agustín advierte que estos actores eran conscientes de lo fabuloso de sus interpretaciones, mientras que el público que asistía a estos espectáculos, debido a su ignorancia, lo convertían en algo verídico: “Si esto lo hacen los cómicos conscientes de su papel, es justo que susciten la risa en el teatro”. Podemos concluir al respecto que San Agustín no centra su crítica en la actividad teatral, sino en las consecuencias que se derivan de ella, pues deja una huella indeleble en un público ignorante que acoge de buen grado y sin oponer resistencia un mensaje erróneo⁷⁴⁶.

⁷⁴⁴ *Epist.* 138, 2, 14: “Puesto que con lo que abunda a los ricos, se enriquecen los histriones, y los pobres apenas disfrutan de lo imprescindible; como Dios clama con la pública voz de su doctrina contra este mal, blasfeman contra Él los pueblos impíos y se refugian en unos dioses en cuyo honor se celebran tales espectáculos teatrales, execradores de cuerpos y almas.”

⁷⁴⁵ *De civ.* 4, 22: “Pues por esto, dice (Varrón), podremos saber a qué dios debemos acudir e invocar y por qué causa; no hagamos, como suelen hacer los mimos: que pidamos a *Líber* agua y vino a las Linfas.” Cf. *De civ.* 6, 1. V. Capánaga relaciona las Linfas con deidades invocadas por los campesinos para conseguir las lluvias y de ahí parecen recibir su nombre (v. *O.C.* XVI, BAC 171, n.3, p.371); cf. Varr. *De re rustica* I 1, 6.

⁷⁴⁶ Para una interpretación diferente en la que la asistencia al teatro podía suponer una comunidad de signos y de convivencia de los ciudadanos cristianos, véase el artículo de Ann. Bouton-Touboullic, “El teatro en San Agustín: comunidad de signos, comunidad de amor”, trad. E. Eguarte, en *Augustinus* vol. 52, 204-207 (2007) 35-41.

Como procedimiento habitual, San Agustín recoge de las más altas autoridades literarias los testimonios que puedan favorecer sus tesis, como muestra la siguiente secuencia:

*Est etiam hinc eiusdem ipsius Ciceronis aperta confessio, ubi ait, sibi Floram matrem ludorum celebritate placandam. In quibus ludis tanta exhiberi turpitudine consuevit, ut in eorum comparatione caeteri honesti sint, a quibus tamen etiam ipsis agendis viri boni prohibentur*⁷⁴⁷.

Y como complemento, atacaba al padre del mito; llamaba a Homero ‘poeta inventor de crímenes de dioses’ y justificaba este aserto en unas palabras de Cicerón⁷⁴⁸ con las que acusaba al rapsoda heleno de ser el artífice de “la trasposición de las bajezas humanas a los dioses”, y esa era la causa de que las artes escénicas estuvieran consagradas como monumento de la adoración a los dioses. Sus críticas se extendían a los propios maestros de Cicerón, pues escapaba a la comprensión de San Agustín cómo hombres sabios y poetas habían podido ser responsables de la representación escénica de delitos morales cometidos precisamente por las divinidades, ya que, dada la condición de los dioses, deberían ser un ejemplo de conducta y no un modelo de corrupción. He aquí una de las causas del rigorismo con el que juzgaba las suertes de la escena: Si los pensadores escriben obras donde los protagonistas son dioses que se prestan a representar las bajezas humanas, si tales representaciones atraen al teatro de forma multitudinaria a un público ávido de diversión que contemplará tales escenas y las grabará en su mente con el cincel de la risa, es entonces cuando, en un mundo donde se ha abolido el trato con los dioses paganos, la misión apologética cristiana se ve enturbiada por el último eslabón que mantiene la comunicación entre el hombre y sus primitivos dioses.

*Cur ergo ludi scaenici, ubi haec dictitantur, cantitantur, actitantur, deorum honoribus exhibentur, inter res divinas a doctissimis conscribuntur? Hic exclamet Cicero, non contra figmenta poetarum, sed contra instituta maiorum*⁷⁴⁹.

⁷⁴⁷ *De cons. Evang.* 1, 33, 51: “Sobre esto existe también una confesión abierta del mismo Cicerón (*Verr.* 5, 14, 36), donde dice que la madre Flora ha de ser aplacada con la celebración de juegos. En tales juegos acostumbró a exhibirse un desdoro tan grande que, en comparación con ellos, los demás eran honestos, de los cuales, sin embargo, también se impide participar a los hombres buenos.”

⁷⁴⁸ *Tusc.* I 26.

⁷⁴⁹ *De civ.* 4, 26: “Así pues, ¿por qué hombres muy sabios (piensa en Cicerón) incluyen entre los asuntos divinos los juegos escénicos, donde se repiten estas cosas, se canturrea, se actúa, se exhiben los honores de los dioses?”

Añadía el relato de la anécdota prodigiosa del campesino romano Tito Latinio: Tras sufrir una concatenación de desgracias personales, conminó al Senado a la repetición de unos *ludi* que estaban mancillados, a su parecer, por haber coincidido con la orden de ejecución de un reo y, por tanto, habían desagradado a los dioses⁷⁵⁰. Lo curioso en toda esta historia es que San Agustín, lejos de restar veracidad al suceso, admitía dicho prodigio como realmente acaecido y atribuía a los *daemones* la perversa influencia en los hombres en aras a mantener las representaciones escénicas como vínculo con los dioses paganos en una expresión de culto semejante:

*In illis certe ludis poetica numinum crimina frequentantur, qui ludi cogentibus numinibus iussu senatus instaurabantur. In illis ludis corruptorem pudicitiae Iovem turpissimi histriones cantabant, agebant, placebant. Si illud fingebatur, ille irascetur*⁷⁵¹.

De la anterior secuencia podemos deducir en qué consistían principalmente las representaciones escénicas: predominaba la comedia sobre la tragedia a juzgar por el temor que expresa San Agustín ante la risa de los espectadores; las composiciones dramáticas eran preponderantemente de tema mitológico, pues las alusiones que hacía insistían de forma iterativa en los tópicos de los vicios y adulterios de Júpiter y otros dioses; los textos en los que se basaban las representaciones no siempre eran de autores consagrados, más bien da la sensación de que se trataba de pequeños divertimentos lúdicos en los que predominaban el mimo y la danza; tampoco debían de tener una gran calidad literaria ya que no sólo no se conservan, sino que existen raras noticias acerca de ellos; los histriones que las representaban solían ser artistas carentes de escrúpulos morales o al menos se puede sospechar que así ocurría, si tenemos en cuenta los comentarios despectivos que les dedica. Lo que no admite ninguna duda es que conservaban su carácter religioso importado del teatro griego, rescoldo de un

Quéjese aquí Cicerón, no de las ficciones de los poetas, sino de lo establecido por los antepasados.” Vemos en este fragmento cómo San Agustín acusa no a los poetas, sino a lo establecido consuetudinariamente por los ancestros, que son quienes realmente dan fundamento a la religión pagana.

⁷⁵⁰ El relato parece estar tomado de Cicerón, sin embargo, el Arpinate no menciona el nombre de T. Latinio, a diferencia de Livio, que sí lo hace. Este personaje hizo una admonición al Senado instigado por sus sueños; al no ser escuchado, murió su hijo; cuando comenzó él mismo a sentirse mal, advirtió al Senado a través de terceros y finalmente le hicieron caso. Cf. T. Livio *Hist.* II 36; Cic. *De div.* I 26; Macr. *Sat.* 1, 11, 13.

⁷⁵¹ *De civ.* 4, 26: “En verdad, en aquellos juegos se veían con frecuencia los crímenes poéticos de sus númenes, juegos que, por exigencia de esos númenes, eran establecidos por orden del Senado. En aquellos juegos unos histriones muy nefandos cantaban, actuaban, agradaban a Júpiter corruptor de la vergüenza. Si aquello fuera fingido, aquel habría montado en cólera.”

paganismo agonizante perseguido por las leyes imperiales y que caminaba inexorablemente hacia el credo monoteísta cristiano.

Los paganos ejercían la defensa de su religión y lo hacían dirigiéndose con frecuencia a San Agustín; se quejaban de que denostara la religión pagana una y otra vez amparándose en la fábula y en el teatro; igualmente se dolían de que ridiculizara por ello a sus dioses; sin embargo, a menudo dejaban traslucir sus incongruencias y olvidaban que su oponente cristiano tenía un vasto dominio de las letras y del teatro paganos:

*Quae ista iustitia est, nobis succensere, quod talia dicimus de diis eorum; et sibi non succensere, qui haec in theatris libentissime spectant crimina deorum suorum? Et quod esset incredibile, nisi contestatissime probaretur, haec ipsa theatra crimina deorum suorum in honorem instituta sunt eorundem deorum*⁷⁵².

Destruía, por tanto, la argumentación de los paganos amparándose en tres premisas evidentes: a) No permiten que se mezcle la religión con la fábula; b) asisten a representaciones escénicas donde los temas principales son las acciones infames de los dioses; c) las representaciones escénicas están instituidas en honor de los dioses. La conclusión, por tanto, no podía ser otra que fábula y religión pagana eran una misma cosa. Y, a su juicio, la República era la autora de tales torpezas de los dioses, que luego eran alabadas en las fábulas y representadas en los teatros, “donde había más crímenes que divinidades”⁷⁵³.

San Agustín solía mostrarse respetuoso con los ritos de adoración que se practicaban en los templos; al fin y al cabo, eran practicados por autoridades religiosas y en un clima serio de veneración y de respeto. La alegoría estaba aceptada como explicación de la divinidad, pues atribuían a esta los elementos de la naturaleza. La alegoría también estaba contemplada por San Agustín, no sólo en la racionalización del mito, sino, y sobre todo, porque defendía el Antiguo Testamento como figuración que anticipaba los acontecimientos que se referían a Cristo. Este tipo de alegoría era comparable con la que observaba la mitología, según su propia opinión, pues afirmaba:

⁷⁵² *De civ.* 4, 10: “¿Qué justicia es esa, indignarse con nosotros porque decimos cosas semejantes de sus dioses, y no enojarse con ellos, que contemplan estos crímenes de sus dioses en sus teatros con gran placer? Y, lo que sería increíble si no estuviese irrefutablemente probado, estos mismos crímenes de sus dioses mostrados en los teatros fueron establecidos en honor de esos mismos dioses.”

⁷⁵³ *Epist.* 138, 3, 16.

*cum fabulas suas ut aliquo modo commendent, ad nescio quas physiologias vel theologias, id est, rationes naturales, vel divinas, interpretando referre conentur: ex parte plane satis indicantes, qualia sint; ex parte autem dissimulantes, dum ea rident in theatris quae venerantur in templis*⁷⁵⁴.

Ahora bien, para no dar la apariencia de juzgar positivamente tal argumentación pagana, mostraba en esa misma secuencia la paradoja de la religión pagana y sus formas antitéticas de culto religioso: la burla en el teatro frente a la sobriedad en los templos; y concluía con esta afirmación para desprestigiar: “demasiado libres en la ignominia, y demasiado siervos en la superstición”.

2.4.2 Actividades en el teatro.

Las actividades que se llevaban a cabo en los teatros eran catalogadas por San Agustín entre los grandes males que afectaban a la sociedad:

*theatra inhonestae laetitiae vocibus atque omni genere sive crudelissimae sive turpissimae voluptatis exaestuent*⁷⁵⁵.

El común de los romanos leía poco, pero asistía en masa al teatro. Las obras que se representaban en la escena no se corresponden con el escaso número de las que la tradición nos ha legado de Plauto, Terencio o Séneca. A juzgar por la frecuencia de las representaciones y el contenido de estas, debía de ser considerable el número de poetas que presentaban sus trabajos en las tablas del teatro, ya se tratase de obras dialogadas, ya de mimos⁷⁵⁶. Por ejemplo, no era infrecuente que los artistas dramatizaran fragmentos de las grandes obras de los poetas, tal como muestra San Agustín en la siguiente escena costumbrista del teatro, en la que se relata el descenso de Eneas a los infiernos llevado a la escena; en esta secuencia, se refiere a Virgilio de modo impersonal:

⁷⁵⁴ C. Faust. 12, 40: “Al ensalzar de alguna manera sus propias fábulas (los paganos), cuando las interpretan, pretenden referirlas a no sé qué fisiologías o teologías, es decir, a no sé qué razones naturales o divinas; señalando, por una parte, cuáles son; por otra, en cambio, encubriéndolas, mientras ríen en los teatros lo que adoran en los templos.”

⁷⁵⁵ De civ. 2, 20: “Hiervan los teatros con los gritos del alborozo indecoroso y con todo tipo de pasión crudelísima o muy indecente.”

⁷⁵⁶ Maravillaba a San Agustín la capacidad de los actores de comunicarse con el público a través de un lenguaje exclusivamente gestual: “Algunos dan a conocer no pocas cosas con el movimiento de las manos: los cómicos con los movimientos de todos sus miembros dan signos a los espectadores, hablando casi con los ojos de los que los miran.” (De doctr. 2, 3, 4).

*Exhorruit quidam auctor ipsorum, cui demonstrabatur, vel qui inducebat apud inferos demonstrantem patrem filio suo. [...] Sed pauci nostis in libris, multi in theatris, quia Aeneas descendit ad inferos, et ostendit illi pater suus animas Romanorum magnorum venturas in corpora*⁷⁵⁷.

Al dirigirse en este sermón a sus feligreses, parece hacerlo a un público iletrado, pues lo señala diciendo que la mayoría ignora el tema del poema de Virgilio a través de los libros, aunque sí lo conocen por las representaciones en la escena. La leyenda troyana debía de ser otro de los temas frecuentes, pues mencionaba San Agustín el juicio de Paris y, junto a los comentarios sobre esta fábula, deslizaba el mensaje de cómo los espectadores aplaudían entusiasmados los cánticos y las danzas de los actores; afirmaba, no obstante, que la finalidad de las representaciones era aplacar a los dioses⁷⁵⁸.

La danza era muy importante en la escena romana, los saltos o los bailes de los histriones obedecían no sólo a un fin estético, sino que tenían un significado propio. El público que acudía a los espectáculos escénicos podía no ser culto, pero sí era entendido en la expresión mímica de los actores, conocía perfectamente su significado, como afirma San Agustín en la siguiente secuencia, donde nos habla de un personaje que, a modo de narrador, explicaba al público el significado de las danzas practicadas por los

⁷⁵⁷ Serm. 241, 5, 5: "Se horrorizó cierto autor de los suyos, a quien se le mostraba, o quien presentaba a un padre que guiaba a su hijo por los infiernos enseñándole esto. [...] Pocos conocéis por los libros, pero muchos por el teatro, que Eneas descendió a los infiernos y allí su padre le mostró las almas de los grandes romanos que iban a regresar a los cuerpos." Cf. *Aen.* VI 719-721.

⁷⁵⁸ Cf. *De civ.* 18, 10. Sobrevivió bien la fábula del juicio de Paris; como ejemplo, hallamos un par de alusiones a este mito en las *Metamorfosis* de su compatriota Apuleyo: una somera, inserta en la fábula de Cupido y Psique (*Met.* IV 30); otra, de mayor extensión, donde Lucio, el protagonista, aún en su transfiguración de asno, relata un espectáculo teatral que atisba desde fuera del recinto, a través de una puerta abierta de par en par (confirmando la gratuidad del espectáculo), en el que una danza de jóvenes de ambos sexos, cual teloneros, precede a la representación de la obra; tras concluir esa amenizante danza introductoria, describe cómo se retira el telón y aparece el decorado escénico, que representa de forma colosal un *locus amoenus* de naturaleza frigia; a continuación, entra un efebo casi desnudo, representando el papel de Mercurio, que con una danza mímica entrega al supuesto Paris una manzana de oro; se suceden las tres diosas, siendo la última la que atrae todas las miradas tanto por su belleza como por su desnudez, pues juega Lucio en su relato con la descripción del vestido de ligerísima gasa que el viento se encargaba de apartar para mostrar con todo detalle el cuerpo desnudo de la joven doncella; curiosa escena, pues a la actriz le sigue un séquito de niños rechonchos que evocan las imágenes que nos han regalado artistas de todas las épocas sugiriendo el símbolo del dios-niño del amor (*putti* a partir del Renacimiento); toda la representación es mímica, ejecutada al son de flautas que interpretan distintas melodías acordes con cada una de las diosas que danzan; no falta, empero, el juicio moral de Apuleyo denunciando que fue la primera decisión prevaricadora de un juez, corrompido por la divinidad, cuyo ejemplo cundió en otros jueces de las épocas siguientes (*Met.* X 29-34).

histriones. En época del obispo, ya había desaparecido esta figura, pero estaba viva aún en el recuerdo de sus mayores:

*Illa enim signa quae saltando faciunt histriones, si natura, non instituto et consensione hominum valerent; non primis temporibus, saltante pantomimo, praeco pronuntiaret populis Carthaginiis quid saltator vellet intelligi. Quod adhuc multi meminerunt senes, quorum relatu haec solemus audire*⁷⁵⁹.

Nos llama la atención la existencia de una transmisión oral de las prácticas del teatro, en tanto que los ancianos vertían sus recuerdos sobre este tema en las siguientes generaciones: “Por esto se ha de creer, porque, también si ahora entra alguien al teatro ignorante de estas bagatelas⁷⁶⁰, a no ser que otro le explique qué significan aquellos movimientos, en vano estaría atento⁷⁶¹.”

San Agustín no podía evitar la admiración del arte, aunque este fuera profano; al fin y al cabo, se trataba de un don de Dios; amaba hasta tal punto el orden que era capaz de admirarlo incluso en las representaciones escénicas. Uno de los espectáculos más recurrentes, como hemos mencionado arriba, eran las danzas con acompañamiento musical. No es de extrañar que hablara de ello en su obra *De ordine*, donde expresaba que todo en la naturaleza estaba sometido a un orden propuesto por Dios y que era justamente ese orden con su armonía lo que producía la sensación de belleza que percibía el hombre. En efecto, la armonía era la principal cualidad en la danza; sin embargo, esta comportaba en no pocas ocasiones un deleite sensual:

Iam in carminibus, in quibus item dicimus esse rationem ad voluptatem aurium pertinentem, quis non sentiat dimensionem esse totius huius suavitatis opificem? Sed histrione saltante, cum bene spectantibus gestus illi omnes signa sint rerum, quamvis membrorum numerosus quidam motus oculos eadem illa dimensione delectet, dicitur

⁷⁵⁹ *De doctr.* 2, 25, 38: “En efecto, aquellos signos que los histriones ejecutan al danzar, si tuvieran relevancia por naturaleza y no por institución y por consenso de los hombres [es decir, obedecen a unos signos inventados y aprendidos y, por ello, tienen un significado propio], no habría sido necesario que en los primeros tiempos, al saltar el pantomimo, explicara el heraldo a los pueblos de Cartago qué quería dar a entender el bailarín. Muchos ancianos recuerdan esto todavía, de cuyo relato lo solemos oír.”

⁷⁶⁰ Luego el público, en su mayor parte, era entendido de la pantomima que se representaba, pero no de los versos recogidos en los libros.

⁷⁶¹ *Ib.*

*tamen rationabilis illa saltatio, quod bene aliquid significet et ostendat, excepta sensuum voluptate*⁷⁶².

El error procedía en ocasiones no tanto de quienes ejecutaban la danza como de quienes habían de interpretar esos signos, es decir, los espectadores, lo que nos lleva a pensar que el denuesto que expresaba San Agustín nada tenía que ver con la expresión artística, que él bien sabía apreciar, sino con las malas interpretaciones que se pudieran extraer de dicha actividad. La danza era muy apreciada, pero conllevaba inevitablemente un trasfondo sensual:

*Non enim, si pennatam Venerem faciat, et Cupidinem palliatum, quamvis id mira membrorum motione atque collocatione depingat, oculos videtur offendere; sed per oculos animum, cui rerum signa illa monstrantur*⁷⁶³.

No se libraba de su juicio severo nadie que formase parte de la actividad teatral, ni siquiera los músicos; despreciaba a los instrumentistas, es decir, a los flautistas y tañedores de lira, por servir de alimento a la pasión popular⁷⁶⁴: “Si todos los flautistas, tañedores de lira y otros cualesquiera de estos artistas poseen la música, pienso que nada hay más vil ni más despreciable que esta disciplina⁷⁶⁵.” Sin embargo, él era un gran amante de la música, a cuyo estudio dedicó un libro y a la que ensalzaba en numerosas ocasiones como una herramienta útil para la oración a Dios.

En el teatro griego se encontraba vetada la presencia femenina en la escena, sin embargo, en el romano intervenían en ocasiones coros de mujeres. A semejanza del teatro de sus ancestros, eran ellas mismas las que lo representaban y ni siquiera podían acceder a esos papeles los hombres provistos de máscaras:

⁷⁶² *De ord.* 2, 11, 34: “Ya en los poemas, en los que igualmente decimos que la razón corresponde al placer de los oídos, ¿quién no entiende que la medida es la causante de todo este deleite? Pero en la danza de un histrión, puesto que todos sus movimientos tienen un significado para los espectadores entendidos, aunque cierto movimiento rítmico de los miembros deleite los ojos con aquella misma dimensión, sin embargo se dice que aquella danza está sometida a la razón, porque tiene y muestra un significado de forma correcta, quedando aparte el deleite de los sentidos.”

⁷⁶³ *Ib.*: “En efecto, si se hace una Venus alada y un Cupido paliado, aunque lo represente con un movimiento y una disposición admirable de sus miembros, no parece ofender la vista; pero por los ojos sí se ofende el ánimo al que se le muestran aquellos mensajes erróneos.”

⁷⁶⁴ *Cf. Tac. De oratoribus* 29: *histrionalis favor*.

⁷⁶⁵ *De mus.* 1, 4, 7.

*Novimus enim quae agantur in scena, quo numquam, vel in choro meretricum, abscisus aut mollis intravit: et tamen etiam ipsa turpes et infames agunt; neque enim ab honestis agi debuerunt. Quae sunt ergo illa sacra, quibus agendis tales elegit sanctitas, quales nec thymelica in se admittit obscenitas?*⁷⁶⁶

Si prestamos atención al lenguaje que empleaba para referirse a los actores, podemos concluir que estos no gozaban de buena fama, lo que nos invita a pensar en lo escandalosas que debían de resultar a menudo las representaciones. Más adelante, hablaremos de ello.

Entre los espectáculos teatrales, parecía estar también el del funambulismo⁷⁶⁷: “¿Cuántas acrobacias han llegado a hacer los funámbulos y los demás artistas del teatro?” Cualquier actividad de entretenimiento tenía una buena acogida; esto nos aproxima en cierto modo al teatro contemporáneo, donde el entretenimiento no sólo procede de la representación dramática, sino que se da cabida a todo tipo de espectáculos capaces de atraer la atención del espectador.

*tanta quidam homines possunt, ut eos illi qui haec non possunt, plerumque stupendo, in sui comparatione divinos vocent, cum quidam illorum sint artibus potentiores, quidam istorum moribus meliores; quanto maiora et mirabilia pro subtilissimi corporis, id est, aerii facultate ac facilitati daemones possint, cum tamen sint voluntatis pravitatem, maximeque superbiae fastu et invidentiae malitia spiritus immundi atque perversi?*⁷⁶⁸

⁷⁶⁶ *De civ.* 6, 7, 3: “Pues conocemos qué se representa en la escena, a donde nunca, ni siquiera en el coro de meretrices, entró un castrado o un amanerado; y, sin embargo, también en ella misma actúan sinvergüenzas e infames, ya que no debieron actuar personas honradas. Por consiguiente, ¿qué son aquellos ritos, para cuya ejecución la santidad eligió semejantes sujetos, que no admite para sí la obscenidad *timélica*?” Cf. *De civ.* 6, 8, O.C. XVI, BAC 171, n.14, p.394: *Thymele* era el altar consagrado a Baco en la *orchestra* del teatro griego, en torno a él los coristas ejecutaban sus danzas ‘deshonestas’; sin embargo, no era factible que esto mismo sucediera en el teatro romano, ya que el espacio concedido a la *orchestra* era de reducidas proporciones y carecía del altar consagrado al dios; por tanto, las danzas también obscenas del coro femenino debían de ser realizadas en la propia *scaena*; coro que, por otra parte, estaba integrado por mujeres, como se ha citado *supra*, y al que no tenían acceso hombres, ni tan siquiera los carentes de virilidad, como amanerados o castrados.

⁷⁶⁷ Séneca (*De ira* II 12, 4) ya da noticia de este espectáculo que también aparece atestiguado en Suetonio (Nerón 11, 4; Galba 6, 1).

⁷⁶⁸ *De div. daem.* 2, 4, 8: “Algunos hombres consiguen hacer cosas tan prodigiosas que, quienes no tienen esa capacidad, la mayoría se admira y piensa que en comparación con ellos mismos son divinos, aunque algunos de ellos sean superiores en otras artes, otros, mejores en sus costumbres. ¿Cuánto mayores y más prodigiosas rarezas pueden conseguir los *daemones*, por la sutileza de su cuerpo, es decir, por su cualidad aérea y su facilidad, aunque sea por una deformación de la voluntad, y sobre todo por el fasto de su soberbia y por la malicia de la ceguera de su espíritu inmundo y perverso?” Cf. *De quant. an.* 18, 32: ‘acróbatas’: *in fune ambulare*.

También se daba en los teatros el espectáculo de la prestidigitación; a los que hoy en día nosotros llamamos ‘magos’ representaban escenas de ilusión que embaucaban y asombraban, como ocurre ahora, a los espectadores. ‘Nada hay que el hombre pueda admirar más que la verdad’; bajo esta premisa agustiniana quedaba, una vez más, denigrado el espectáculo de los *praestigiatores*: “Sin embargo, somos más propensos a apuntarnos a diversiones y juegos (donde nos deleita no lo verdadero sino las ficciones), que a asumir los preceptos de la auténtica verdad⁷⁶⁹.” Mostraba con cierta ingenuidad su sorpresa cuando, en este tipo de espectáculos, el público observaba con atención para no resultar engañado y, en cambio, disfrutaba con deleite si el prestidigitador conseguía embaucarlos. Pero así somos, al fin y al cabo, se trataba de un juego de seducción, como lo también lo es la oratoria, mediante cuyo arte a menudo nos sentimos embaucados los hombres.

El teatro no era el único espacio donde se representaban los dramas, ni los espectáculos representados en los teatros eran todas obras dramáticas. Cualquier escena con capacidad de atraer espectadores era válida para la expresión artística, con independencia del lugar donde se hubiese de representar; de este modo, muestra en una secuencia cómo la aparición pública de seres con algún tipo de deformidad era suficiente para atraer la atención del público: *Ex hoc morbo cupiditatis in spectaculis exhibentur quaeque miracula*⁷⁷⁰. Y es que consideraba que el ansia que el hombre tenía de conocer por conocer, sin una aplicación útil, acarreaba riesgos aún mayores para él, pues en ese ámbito tenían su origen las artes mágicas, que la ley prohibía y San Agustín detestaba profundamente.

En contra de lo que pudiera parecer, los propios paganos acudían con frecuencia a San Agustín para que intercediese en su favor. Las leyes de Honorio a tal efecto ejercieron una presión casi insoportable para los gentiles, como sucedió en una ocasión en la que los ciudadanos de Calama, a la sazón paganos que habían mostrado una reacción violenta contra esas leyes, suplicaban la intercesión del obispo, para que se suavizara el castigo que dictaminaban tales leyes. Intentaban evitar la tortura de los reos y solicitaban una pena estrictamente económica. En esa correspondencia epistolar, San Agustín expresaba una curiosa opinión y es que afirmaba que en los templos se hacían interpretaciones “saludables” de las fábulas de los dioses, pero que era peligroso el

⁷⁶⁹ *De vera rel.* 49, 95.

⁷⁷⁰ *Conf.* 10, 35, 55: “Por esta morbosa pasión se muestra en los espectáculos cualquier cosa digna de ser admirada.”

ejemplo de tales acciones en los hombres, debido a la multiplicidad de representaciones que se manifestaban en el arte. Añadía el peligro de las risas que suscitaban en los espectadores del teatro las interpretaciones que los histriones hacían de tales fábulas; por último, consideraba que esto no podría producirse de no ser sufragado por los potentados.

En determinadas festividades, las interpretaciones escénicas trascendían del teatro, y mimos y danzantes tomaban las calles trasladando a ellas el espectáculo. Esto provocaba en ocasiones enfrentamientos entre las distintas sensibilidades religiosas que, en ocasiones, llegaban a las manos. Los hechos que provocaron las sanciones imperiales contra los paganos arriba señaladas nacieron en la celebración de una fiesta en la citada localidad de Calama⁷⁷¹; en contra de lo prescrito por las leyes de Honorio, una “turba de bailarines” desfiló ante la iglesia; tras el intento de impedirlo por parte de los clérigos, la iglesia fue apedreada. Ocho días después se repitió la lapidación; tras esta segunda, sobrevino un granizo y, cuando escampó, tuvo lugar un tercer apedreamiento acompañado de fuego a edificios religiosos e incluso a los propios clérigos. Se produjo entonces una algarada en la que la anarquía reinó desde la primera hora vespertina hasta la noche. Ni ciudadanos ni autoridades hicieron frente a esta situación; a quien presentó resistencia, lo mataron. Es fácil observar lo difícil que resultaba la armonización de la sensibilidad pagana con la nueva religión imperante; la represión de las leyes imperiales contra las costumbres paganas dejaba traslucir con qué facilidad surgían las hostilidades entre cristianos y paganos, utilizando estos últimos la violencia como primer recurso en un intento de amedrentar a la comunidad cristiana, lenta en general para defenderse y poco acostumbrada a ello. San Agustín atribuía la responsabilidad de esta situación a todos los habitantes de la ciudad, culpables por acción o por omisión; la respuesta de San Agustín para dar satisfacción a Nectario, el remitente gentil, no sugería en absoluto el daño físico como venganza, pero sí el económico como enseñanza y advertencia para el futuro. San Agustín tenía en poca estima el dinero, como se advierte en no pocos de sus escritos; consideraba que el hombre de su tiempo estaba apegado a la bolsa y que, por ello, el castigo económico conseguía hacer un bien al damnificado; en cambio, reprobaba absolutamente la violencia, el daño físico y, por encima de todo, la pena capital, ya que consideraba que una condena así, establecida en la vida terrena, imposibilitaba el arrepentimiento y les

⁷⁷¹ Actual Guelma, en Argelia.

privaba del perdón para alcanzar la vida eterna. La prueba de su mansedumbre en la aplicación del castigo fue la reunión que mantuvo en dicha ciudad con cristianos y paganos y, a pesar de haber sufrido la iglesia los daños por parte de los paganos, adquirió el insólito compromiso de que los propios cristianos sufragaran los daños recibidos⁷⁷².

Entre los escasos autores dramáticos romanos cuyos nombres han trascendido en la historia de la literatura, San Agustín nos menciona el de Lucio Pomponio⁷⁷³, el cual era compositor de atelanas, piezas de las que incluso se le consideraba introductor en Roma. Siempre que le era posible, San Agustín daba una imagen multidisciplinar en la racionalización del mito, pues junto a la transmisión de algunos versos de este poeta que leeremos más adelante, aparecía el adjetivo *murcidus*, cuyo significado interpretaba como ‘perezoso e inactivo en demasía’; este epíteto le parecía muy apropiado para caracterizar los poderes de la diosa Murcia⁷⁷⁴.

Por último, hemos podido comprobar que San Agustín no denostaba todo lo que nacía del teatro, pues, como en otras ocasiones afirmaba, entendía que de un mal podía obtenerse un bien; en consecuencia, proponía que, de la misma manera que los trabajadores canturreaban los cánticos aprendidos en el teatro (probablemente por la repetición de las representaciones), pudieran sustituir esas melodías en sus trabajos por los cantos de los salmos:

*An ignoramus, omnes opifices quibus vanitatibus et plerumque etiam turpitudinibus theatricarum fabularum donent corda et linguas suas, cum manus ab opere non recedant?*⁷⁷⁵

2.4.3 Los poetas y los histriones.

⁷⁷² Cf. *Epist.* 90; 91. En esta correspondencia se recoge la carta que le envía Nectario y la respuesta de San Agustín, que incluye el relato los hechos.

⁷⁷³ Originario de Bolonia, floreció en tiempos de Sila. Su aportación a la escena fue la introducción de atelanas, breves composiciones de corte cómico donde intervenían personajes propios de este género que ya eran tópicos en Plauto. Cf., por ejemplo, W. BEARE, *La escena romana*, XVII “La atelana literaria”, Buenos Aires 1964, 123-127.

⁷⁷⁴ Cf. *De civ.* 4, 16.

⁷⁷⁵ *De op. monach.* 17, 20: “¿Acaso ignoramos que todos los artesanos regalan su corazón y su lengua a tales vanidades e incluso muchos también a las impudicias de las fábulas del teatro, aunque no aparten las manos de su trabajo?”

En su desprecio indisimulado de los *ludi scaenici*, una vez denostados los políticos como responsables de la recepción del mito y de su transmisión en las tablas del teatro, debemos hacer una pequeña referencia a los poetas; pequeña en tanto que se habla suficientemente de ellos en otras partes de este estudio. Los *ludi* debían su existencia a los poetas, que eran los compositores de las obras, y los histriones compartían con ellos la responsabilidad de la transmisión del mito, ya que eran estos quienes daban vida a dichas composiciones poéticas. En la siguiente secuencia, San Agustín justificaba su desprecio por los *ludi scaenici*, haciendo compartir la responsabilidad de la transmisión a poetas e histriones:

*Hac astutia maligni spiritus etiam ludos, unde multa iam dixi, scaenicos sibi dicari sacrarique iusserunt: ubi deorum tanta flagitia theatricis canticis atque fabularum actionibus celebrata, et quisquis eos talia fecisse crederet, et quisquis non crederet, sed tamen illos libentissime sibi talia velle exhiberi cerneret, securus imitaretur. Ne quis itaque existimaret in deos convicia potius, quam eis dignum aliquid scriptitasse, ubicumque illos inter se pugnasse poetae commemorarunt; ipsi ad decipiendos homines poetarum carmina firmaverunt, pugnas videlicet suas non solum per scaenicos in theatro, verum etiam per se ipsos in campo humanis oculis exhibentes*⁷⁷⁶.

De este fragmento se desprende que las dos formas más frecuentes de representación eran las musicales, en las que había danza y mimo, y las interpretadas, en las que se daba vida a un texto dramatizado.

La opinión que San Agustín tenía de los histriones cuando aún conservaba su amor por los poetas y por el teatro difiere mucho de la que había de mostrar tras su misión episcopal. En un diálogo con Adeodato, su hijo, en una de sus primeras obras,

⁷⁷⁶ *De civ.* 2, 25, 1: "Con esta astucia los espíritus malignos exigieron que se les dedicaran y consagrarán los juegos escénicos, de lo que ya he hablado en demasía. En ellos se celebraban unos crímenes de los dioses muy graves en sus cánticos del teatro y en sus representaciones de fábulas; quienquiera, que crea que los cometieron, y quien no, que no lo crea; sin embargo, cualquiera podría observar que ellos pretendían de muy buen grado que se les dedicasen tales afrentas; se sentiría seguro al imitarlas. Así pues, para que nadie pensara que, dondequiera que los poetas los conmemoraron luchando entre sí, habían descrito crímenes en su contra en lugar de algo digno de ellos, los propios dioses confirmaron los cánticos de los poetas para hacer caer a los hombres; es decir, no sólo se exhibían ante los ojos humanos en las representaciones escénicas del teatro, sino también ellos mismos en el campo de batalla." Alude en esta última frase al combate de dioses ocurrido en la llanura de Campania que recoge Julio Obsecuente en su *De prodigiis* y, a su vez, contenido este en el *Epítome* de Sirio. Poco conocemos de tal autor más allá de la mención agustiniana y de los fragmentos recogidos en el *Epítome* de Sirio, pero se cree que fue contemporáneo de San Agustín y que vivió en el s. IV. La obra versa sobre los prodigios recogidos en la obra de Tito Livio.

escritas en Casiciaco (*De magistro*), expresaba con blandas palabras lo que los mimos hacían en la escena; pretendía explicar a su hijo cómo el hombre podía recurrir a los gestos para comunicarse con los demás supliendo a los otros sentidos y, para ello, recurría al concurso de los histriones en el teatro: “¿Nunca has visto que los hombres son capaces como de hablar con sus gestos a los sordos, y los propios sordos con sus gestos o preguntan o responden o enseñan o indican cualquier cosa que quieren o incluso muchas otras cosas? Como suele suceder, no sólo las cosas visibles se pueden mostrar sin palabras, sino también los sonidos, los sabores, etc. Pues también los histriones en los teatros representan y explican habitualmente todas sus fábulas sin necesidad de palabras por medio de la danza⁷⁷⁷.”

Atendiendo a la etimología helena del étimo *ὑποκριτής*⁷⁷⁸, aportaba la siguiente definición de hipócrita:

Manifestum est autem hypocritas non quod oculis praetendunt hominum, id etiam corde gestare. Sunt enim hypocritae simulatores, tamquam pronuntiatores personarum alienarum, sicut in theatricis fabulis. Non enim qui agit partes Agamemnonis in tragoedia, verbi gratia, sive alicuius alterius ad historiam vel fabulam quae agitur pertinentis, vere ipse est; sed simulat eum, et hypocrita dicitur⁷⁷⁹.

Luego, en contra de lo que se difunde habitualmente en los manuales escolares, la tragedia sí tenía presencia en las tablas del teatro, a juzgar por estas palabras de San Agustín, como también se daban representaciones de acontecimientos históricos, lo que convertía al teatro en un gran centro de difusión cultural donde el procedimiento formal de esa difusión era el entretenimiento, pues ya hemos visto anteriormente que tenían cabida en la escena todo tipo de espectáculos, incluyendo prestidigitadores o acróbatas. Desde esta perspectiva es más que comprensible que sea el teatro el blanco favorito de las invectivas del obispo. Veamos en este mismo contexto, pero en un tipo de obra distinta (no filosófico, sino moral-exegético), el siguiente fragmento, donde juega con el doble significado de la palabra ‘hipócrita’:

⁷⁷⁷ *De magistro* 3, 5.

⁷⁷⁸ Actor.

⁷⁷⁹ *De Serm. mont.* 2, 2, 5: “En efecto, es público que los hipócritas no representan con el corazón lo que los hombres perciben con sus ojos. Ya que son simuladores, actúan como réplicas de otras personas, como en las fábulas de los teatros. Pues, el que representa el papel de Agamenón en una tragedia, por ejemplo, o de cualquier otro personaje que corresponda a la historia o a la fábula que se represente, histórico o fabuloso, no es ese mismo, sino que finge serlo y se le llama *hipócrita*.”

*Accusare enim vitia, officium est bonorum virorum et benevolorum: quod cum mali faciunt, alienas partes agunt; sicut hypocritae, qui tegunt sub persona quod sunt, et ostentant in persona quod non sunt. Hypocritarum ergo nomine simulatores acceperis*⁷⁸⁰.

San Agustín, a partir de su episcopado, endurecía con una visión más rigorista la opinión que tenía acerca de los histriones; esta ya no podía ser peor. Lo cierto es que la sociedad romana desde tiempos inmemoriales tenía en muy baja estima la actividad teatral, situando a los histriones casi en la capa social de los esclavos. Veamos la opinión de J. Guillén sobre esta cuestión:

En Roma, la profesión de actor era ejercida por extranjeros, esclavos y libertos, que, como todas las personas que tenían que vivir vendiendo su ingenio o su trabajo, se consideraban deshonrosas... Los actores de teatro y demás representantes de espectáculos carecían de voto activo y pasivo en los comicios, y se les limitaba también mucho la esfera de los derechos privados... En las mujeres, el arte cómico se equiparaba legalmente al meretricio y a la condena judicial⁷⁸¹.

En una ocasión, preguntado por la profesión del apóstol San Pablo, citaba San Agustín los distintos oficios deshonestos, entre los que figuraban los protagonistas de los tres *ludi* por antonomasia: *histrión*, *auriga* y *venator*⁷⁸², profesiones que ubicaba junto a otras de tipo delictivo, como *efractor* (salteador), *latro*, *turpilucrus* (prestamista): “Una sola cosa sé, que no robaba, ni era salteador o ladrón, ni *auriga*, o *venator*, *histrión*, ni usurero⁷⁸³.”

*Quae mala facit turpis curiositas, concupiscentia vana oculorum, aviditas nugacium spectaculorum, insania stadiorum, nullo praemio conflictus certaminum. Certant aurigae aliquo praemio: litigant pro aurigis populi quo praemio? Sed delectat auriga, delectat venator, delectat scaenicus...*⁷⁸⁴ *Denique vultis nosse cito, quid intersit inter spectacula nostra et theatra? Nos, quantum in nobis viget sana mens, martyres, quos spectamus,*

⁷⁸⁰ *De Serm. mont.* 2, 19, 64: “En efecto, censurar los vicios es obligación de los hombres buenos y benévolos; cuando esto lo hacen los malos, representan un papel ajeno, como los hipócritas, que ocultan bajo su personaje lo que son y muestran una persona que no son. Así pues, con el vocablo ‘hipócritas’ has de entender a los simuladores.”

⁷⁸¹ *Urbs Roma, Vida y costumbres de los romanos* (Madrid 1986); cf. *De civ.* 2, 27.

⁷⁸² Rara vez utiliza la palabra *gladiator* para referirse a los luchadores del anfiteatro, prefiere referirse a ellos con el término *venator*, bien porque ya apenas se diese lucha entre hombres en su época bien porque los considerase también cazadores de hombres.

⁷⁸³ *De op. monach.* 13, 14.

⁷⁸⁴ *Tria genera ludorum.*

*cupimus imitari. Honeste spectator, in theatris cum spectas, insanis, si audes imitari quem diligis*⁷⁸⁵.

El público, entonces como ahora, mostraba sus preferencias por determinados actores, a los que incluso imitaba: “Pero es un hombre de mala fama el actor, ¿es honesto quien lo contempla? Cese la concupiscencia del comprador, y no habrá ninguna obscenidad venal⁷⁸⁶.” Tenía claro que la pervivencia del teatro dependía de la asistencia del público, sin este no podría sobrevivir. Pedía San Agustín sustituir esos espectáculos banales, que tenían como principal premio la admiración del público, frente a los espectáculos de las vidas de los mártires, que obtenían la recompensa celestial; sustituir la falsedad frente a la verdad de los actos de los mártires.

A pesar de pertenecer a una capa tan baja de la sociedad, no parecía ser menor el salario que percibían los histriones de los potentados romanos a juzgar por las siguientes palabras de San Agustín, en las que comparaba los haberes de los actores con la quiebra de las arcas públicas en la segunda guerra púnica, cuando los ciudadanos tuvieron que acudir a los recursos particulares para costear la soldada del ejército:

*Quis ferret istos, si nostris temporibus ad hanc inopiam cogerentur, cum eos modo vix feramus, quando pro superflua voluptate, plura donantur histrionibus, quam tunc legionibus pro extrema salute collata sunt?*⁷⁸⁷

Hay cosas que cambian poco en el transcurso de los siglos: no resulta difícil observar que, a menudo, la sociedad invierte más recursos en el placer que en la necesidad.

En la antigüedad romana, los histriones eran de una categoría social muy baja, como hemos dicho arriba; eran considerados casi infames y tenían limitados sus derechos; no se encontraban, por supuesto, entre los senadores ni figuraban entre los plebeyos; sin embargo, gozaban de la admiración social y eran imitados sus canturreos

⁷⁸⁵ *Serm.* 313 A, 3: “¡Qué males provoca la torpe curiosidad, la vana concupiscencia de los ojos, la avidez de los espectáculos frívolos, la locura de los estadios, las disputas de las competiciones sin premio! Los aurigas luchan por un premio; ¿por qué premio disputa el gentío que apoya a esos aurigas? Pero gusta el auriga, agrada el *venator*, deleita el actor... Por lo demás, ¿queréis saber fácilmente qué diferencia hay entre nuestros espectáculos y los del teatro? Nosotros, en la medida en que nuestra mente está sana, deseamos imitar a los mártires que contemplamos. Honesto espectador, estás loco si, cuando asistes como espectador al teatro, te atreves a imitar a quien admiras.”

⁷⁸⁶ *Ib.*

⁷⁸⁷ *De civ.* 3, 19: “¿Quién podría soportar a éstos si se vieran obligados en nuestra época a tal escasez? Aunque difícilmente podemos soportarlos ahora, cuando, a beneficio de su inane placer, se entregan enormes cantidades a los histriones como las que se recaudaron entonces para las legiones por la salvación de todos.”

y sus ademanes escénicos: “¿Por qué, a causa de tu dignidad, los apartaste de ti en la curia y, por tu placer, los pusiste junto a ti en el teatro?⁷⁸⁸” Dejaba al descubierto en este sermón la hipocresía de la sociedad romana, que se escandalizaba en público de ciertos placeres que luego buscaba ocultamente. “Tu placer ha de ir en consonancia con tu dignidad. Y ellos mismos, desdichados, son adictos a las aclamaciones de los espectadores, a los deseos de los espectadores, a los dementes placeres de los espectadores. Suprime todas esas cosas, se liberan; quien no quiere asistir a sus espectáculos obra misericordia con ellos⁷⁸⁹.”

La consideración social de los actores en la antigua Grecia fue también distinta de la que recibieron en Roma, pues en la cultura del Egeo gozaron de honores representativos, hecho que no escapaba al conocimiento de San Agustín: “No juzgaron (los griegos) ignominiosos a los histriones, sino que los consideraron acreedores de preclaros honores⁷⁹⁰.”

El concepto de la oposición de la verdad frente a la mentira está patente en la práctica totalidad de las obras de San Agustín; enlazaba, en este sentido, lo representado en la escena con la antítesis de lo verdadero y lo falso en un transcurrir ininterrumpido de su afán de desvirtuación del mito. A sus ojos era tan falso lo que se representaba en el teatro como otras manifestaciones del arte, la escultura y la pintura, que pretendían representar a personajes verdaderos, pero no eran más que ilusiones:

Quia scilicet aliud est falsum esse velle, aliud verum esse non posse. Itaque ipsa opera hominum velut comoedias aut tragoedias, aut mimos, et id genus alia possumus operibus pictorum fictorumque coniungere. Tam enim verus esse pictus homo non potest, quamvis in speciem hominis tendat, quam illa quae scripta sunt in libris comicorum. Neque enim falsa esse volunt, aut ullo appetitu suo falsa sunt; sed quadam necessitate, quantum fingentis arbitrium sequi potuerunt. At vero in scaena Roscius⁷⁹¹ voluntate falsa Hecuba erat, natura verus homo; sed illa voluntate etiam verus tragoedus, eo videlicet quo

⁷⁸⁸ Serm. 313 A, 3.

⁷⁸⁹ *Ib.*

⁷⁹⁰ *De civ.* 4, 28.

⁷⁹¹ San Agustín toma de Cicerón (*Pro Quintio* 78; cf. H. HAGENDAHL, *Augustine and the Latin Classics*, p. 480, n.10 - *Pro Quintio*-) la noticia de este tal Roscio, que debía ser un actor de mucho éxito en la escena; el Arpinate dijo de él que era tan competente que era el único digno y merecedor de subir a las tablas, y tan bueno que era el único digno y merecedor de no subirse a ellas, dejando entrever de este modo que era una absoluta indignidad esta profesión. Cf. *De cons. Evang.* 1, 33, 51.

*implebat, institutum: falsus autem Priamus, eo quod Priamum assimilabat, sed ipse non erat*⁷⁹².

En la evocación de los tiempos pasados de la época republicana, donde todo era ensalzado gracias a la depuración que el tiempo lleva a cabo sirviéndose de la nostalgia y, sobre todo, por la inevitable comparación de los tiempos contemporáneos donde anidaba la corrupción y la depravación moral, San Agustín añadía una justificación más para denostar los *ludi scaenici*: la malversación de fondos. Dejaba ver que los histriones estaban muy bien pagados y que eran frecuentes las representaciones escénicas:

*rapiendo miseris civibus, largiendo scaenicis turpibus*⁷⁹³.

Esta cita se relacionaba con un contexto en el que se narraba el deterioro de las nobles costumbres romanas que adornaban los albores de la República.

La causa esencial de su desprecio por los *ludi scaenici* era que todos ellos estaban presididos por el *pontifex maximus*, principal autoridad de la religión gentil, como se ha dicho arriba; tenía la misma opinión de los ritos místicos, aunque no consideraba que estos últimos fuesen de contenido más obsceno que los representados en la escena. El método que seguía San Agustín en la desvirtuación del objeto de su crítica comenzaba en la indagación histórica y así lo vemos en la narración de la etiología de los juegos escénicos en Roma: Nos habla de una peste que se propagó en Roma y, tras agravarse la epidemia, se decretaron unos juegos escénicos por primera vez bajo la autoridad de los pontífices⁷⁹⁴. Entendía San Agustín que, a la hora de ordenar la propia conducta, los hombres se dejaban llevar por el modelo de las acciones representadas en la escena con el respaldo de la autoridad divina, antes que por las normas escritas.

⁷⁹² *Solil.* 2, 10, 18: “Porque, es evidente, una cosa es pretender ser falso, otra no poder ser verdadero. Así pues, las propias obras de los hombres, como las comedias, las tragedias o los mimos y otras de esta índole, podemos unirlos a las obras de pintores y escultores. Pues un hombre pintado no puede ser verdadero, aunque se asemeje a la imagen de un hombre, como aquellas cosas que fueron escritas en los libros de los cómicos. Y no pretenden ser falsas o son falsas por una intención voluntaria, sino por cierta necesidad, en cuanto que pudieron seguir el juicio del artista. Pero, por otra parte, en la escena Roscio representa por falsa voluntad a Hécuba; pero también por aquella voluntad era un verdadero actor trágico, está claro que de acuerdo con lo que representaba; en cambio, era un falso Príamo, porque se parecía a Príamo, pero no lo era.” Este fragmento de una obra filosófica es un buen ejemplo de las explicaciones agustinianas que pretenden arribar a puerto a través de la navegación en circunloquio.

⁷⁹³ *De civ.* 5, 12, 3: “Robando a los desdichados ciudadanos, despilfarrando en los impúdicos histriones.”

⁷⁹⁴ *Cf. De civ.* 2, 8.

Para juzgar y ordenar la gravedad de los actos públicos en honor de los dioses, San Agustín recurre a una *gradatio* ascendente: comienza con las representaciones de los cultos místicos; continúa con las comedias y tragedias, de las que afirma ser más soportables que las ficciones poéticas⁷⁹⁵; en tercer y último lugar aparecen las fábulas de los poetas. ¿Cuál es la causa de que estas últimas agiten en mayor medida que las otras el látigo de su ira? Hallamos la respuesta en que, además de su contenido, considerado por él soez y ordinario, la poesía se enseñaba en las escuelas; por consiguiente, era de esperar que los jóvenes ansiasen imitar los comportamientos inmorales de los dioses, máxime si entendían que esas actitudes eran objeto de una transmisión de sus mayores en el ámbito de su formación académica. Está claro que juzgaba desde la atalaya de su experiencia personal: él había aprendido en la escuela esos mismos poemas y se había enamorado de las historias fantásticas que fabularon antaño los poetas; él había transmitido esas mismas enseñanzas a sus discípulos; él mismo había consagrado su ocio a frecuentar los teatros y a presentar a concurso sus propias obras en esos mismos teatros cuyos escenarios daban cobijo a esas comedias que antes le deleitaban y ahora tanto criticaba. Su reflexión en estos momentos era, pues, sobre los efectos en la educación y la molicie que engendraba el mal ejemplo en las generaciones futuras:

*Et haec sunt scaenicarum tolerabiliora ludorum, comoediae scilicet et tragoediae, hoc est fabulae poetarum agenda in spectaculis, multa rerum turpitudine, sed nulla saltem, sicut alia multa, verborum obscenitate compositae: quas etiam inter studia, quae honesta ac liberalia vocantur, pueri legere et discere coguntur a senibus*⁷⁹⁶.

2.4.4 Anfiteatro y circo.

⁷⁹⁵ ¿Por qué son más soportables que los poemas? ¿Acaso no se representaba también en verso en el teatro? Y si así era, ¿no era considerado el texto una ficción poética?

⁷⁹⁶ *De civ.* 2, 8: “Y esto es lo más soportable de las representaciones escénicas, a saber, las comedias y las tragedias; es decir, las fábulas de los poetas destinadas a las representaciones en los espectáculos, con multitud de escenas vergonzosas, pero ninguna compuesta, como sucede con otras muchas, con obscenidad de palabras; incluso podemos encontrar algunas que están entre estudios que se consideran honestos y liberales, y que los niños son obligados por los ancianos a leer y aprender.” ¿A qué ancianos se refiere, a los maestros o a los legisladores de educación? Lo que queda claro es que había dos tipos de escuela, una pública y mayoritaria sostenida con fondos públicos y que seguía las directrices educativas de los funcionarios competentes, y otra privada, probablemente ya religiosa en algunos casos, que coincidía en muchas cuestiones con la enseñanza pagana, sobre todo en lo relativo a los autores literarios, pero que debía de ser impartida con observaciones acordes con la religión cristiana.

San Agustín no mostró jamás ningún interés por otros espectáculos fuera del teatro, espectáculos que, por otra parte, apasionaban a todos los ciudadanos romanos: el anfiteatro y el circo. De hecho, no son objeto principal de sus críticas pues carecían de connotaciones religiosas en la transmisión de sus actividades, más allá de la presidencia honorífica de todos ellos que, como se ha dicho, correspondía a las autoridades religiosas y estaban destinadas a los dioses (o, como piensa San Agustín, a los *daemones*). No mostraba interés por denostar estos otros espectáculos más allá de alguna mención aislada acerca de la bestialidad que suponía la lucha en los anfiteatros o el ansia de gloria perseguido por los aurigas en el circo. En ocasiones, incluso, utilizaba una misma expresión, que por cierto ha perdurado en nuestros tiempos, para referirse a ambos espectáculos: *ludi circenses*. Sin embargo, nos deja algunas noticias sorprendentes, por lo poco conocidas, de espectáculos del circo que en nada son ajenos a nuestros tiempos y que no guardaban relación con las carreras de carros propiamente dichas.

Es curioso, pero rara vez hacía mención de los espectáculos propios del circo; sabemos que nunca le atrajo la sangre del anfiteatro y que sus ojos y sus oídos disfrutaban sobremanera con todos los espectáculos callejeros y, en mayor medida, con aquellos que se representaban en el teatro, fueran del tipo que fueren. Las carreras que hoy llamamos ‘de galgos’ ya se practicaban en época romana; podemos observar en la siguiente secuencia cómo dos imágenes idénticas tenían para él un atractivo distinto, dependiendo de si era un espectáculo público del circo, o si la propia naturaleza le brindaba ese mismo espectáculo de manera espontánea; la primera escena se representaba de forma morbosa en el circo, la segunda se desarrollaba de forma natural en el campo:

*Canem currentem post leporem iam non specto, cum in circo fit: at vero in agro, si casu transeam, avertit me fortassis et ab aliqua magna cogitatione, atque ad se convertit illa venatio; non deviare cogens corpore iumentum, sed cordis inclinatione*⁷⁹⁷.

En este fragmento ya podemos contemplar la transición de lo expresado en sus obras primeras a la visión que ofrece en las posteriores a su nombramiento episcopal;

⁷⁹⁷ Conf. 10, 35, 57: “Ya no contemplo al perro que corre tras la liebre cuando sucede en el circo; pero en el campo, si por casualidad lo atravieso, acaso me sustrae de alguna reflexión importante, y me atrapa aquella escena de caza; no viéndome obligado a desviarme por iniciativa del jumento, sino por inclinación de mi corazón.” Aunque esta escena nos evoca la carrera de galgos, como hemos significado arriba, bien podría tratarse de un simple espectáculo de caza propiciado en el circo o en el anfiteatro, pues no debemos obviar el uso que San Agustín hace por antonomasia de la palabra ‘circo’.

ama los espectáculos, pero encuentra una coartada en los que le ofrece la naturaleza y por tanto sujetos a ese orden; ese espectáculo espontáneo y gratuito de la naturaleza le permite desprestigiar los que organizan los hombres, por ser ficticios. Muy distinto era el pensamiento de su época previa a alcanzar el episcopado, donde no sentía esa necesidad beligerante de sojuzgar todo tipo de costumbres paganas. No vamos a hablar exclusivamente del circo a continuación, toda vez que los espectáculos, como hemos mencionado anteriormente, podían desarrollarse fuera de estos grandes edificios públicos; vamos a referirnos a una pelea de gallos, espectáculo con el que se deleita y que nos transporta a nuestros tiempos contemporáneos donde estas prácticas siguen vivas, bien es verdad, en ambientes sórdidos o en países en vías de desarrollo. Todo discurría cuando tras la velada se dirigía a los baños junto a un amigo y por el camino se encontraron con una pelea de gallos:

*Ut in eisdem ipsis gallis erat videre, intenta proiectius capita, inflatas comas, vehementes ictus, cautissimas evitationes, et in omni motu animalium rationis expertium nihil non decorum, quippe alia ratione desuper omnia moderante. Postremo legem ipsam victoris; superbum cantum, et membra in unum quasi orbem collecta velut in fastum dominationis. Signum autem victi; elatas a cervice pennulas, et in voce atque motu deforme totum, et eo ipso naturae legibus nescio quomodo concinnum et pulchrum. [...] cur deinde nos ipsa pugnae facies aliquantum et praeter altiore considerationem duceret in voluptatem spectaculi?*⁷⁹⁸

¡Qué gran cambio se puede apreciar en San Agustín! Percibía armonía en la lucha de los animales y, por tanto, belleza; es más, ponderaba la actitud gallarda del vencedor frente a los despojos humildes del vencido. No advertía la metáfora de la vida humana en esa pugna, sólo el cumplimiento de las leyes de la naturaleza. ¡Cuánto había de cambiar! Él

⁷⁹⁸ De ord. 1, 8, 25-26: “Cómo era digno de ver en los propios gallos, con las cabezas atentamente erguidas, las plumas encrespadas, sus vehementes picotazos, sus habilidosísimas fintas; y en todo movimiento de los animales desprovistos de razón, nada había indecoroso, como por una razón superior, todo era regido por la armonía. Por último, la propia ley del vencedor; el canto soberbio, y los miembros ordenados como en un único universo para el fasto de la victoria. Por el contrario, la imagen del vencido; arrancadas las plumillas del cuello, tanto en su voz como en su movimiento, todo era imperfecto; ignoro el porqué, pero todo aquello, regido por las leyes de la naturaleza, me parecía proporcionado y bello. [...] ¿Por qué el aspecto mismo de la lucha, al margen de una consideración superior, nos induce al placer de un espectáculo?”

mismo se mostraba seducido por la contemplación de la lucha por la supervivencia y la hegemonía⁷⁹⁹.

Como hemos mencionado arriba, en San Agustín se confunden circo y anfiteatro. Cuando aún militaba en las filas de Manés, no mostraba apenas interés por las luchas anfiteátricas; sin embargo, consciente de la alienación de los asiduos a este espectáculo y de la adicción que provocaba, describía el sufrimiento de ver a su amigo Alipio atrapado en esa red y hacía lo posible por liberarlo:

*et compereram quod circum exitiabiliter amaret... Gurges tamen morum Carthaginensium, quibus nugatoria fervent spectacula, absorbuerat eum in insaniam Circensium*⁸⁰⁰.

Como si de una adicción se tratase, tras haber convencido a Alipio de que se apartase de tales entretenimientos, este fue una vez invitado en Roma a uno de estos espectáculos y, aunque asistió a regañadientes (ya curado de su dependencia), se negó a abrir los ojos durante la mayor parte del combate, hasta que en un momento se produjo un enorme griterío y no pudo evitar abrir los ojos para ver qué había sucedido, de tal suerte que la contemplación de la escena realimentó su adicción a estos juegos cruentos⁸⁰¹. A partir de esta mirada de San Agustín hacia las malas praxis lúdicas de su amigo Alipio, Richard Lim⁸⁰² descubre cómo las emociones destruyen la razón y cómo una persona formada y de buen juicio (como era Alipio) se convierte en uno más de los miembros de la turba.

Las actividades de teatro y de circo eran muy frecuentes, hasta el punto de coincidir en ocasiones ambos espectáculos: “Cuando uno duda si... ir al circo o al teatro, si uno y otro se celebran el mismo día...”⁸⁰³ La presencia de lo lúdico en la sociedad cristiana llegaba hasta tal punto que incluso San Agustín convertía en alguna ocasión al propio Cristo en espectador del anfiteatro:

⁷⁹⁹ Vid. EGUIARTE, E., “Los espectáculos del anfiteatro en San Agustín y sus implicaciones espirituales”, *Augustinus* vol. 57, 224-225 (2012) 75-98.

⁸⁰⁰ *Conf.* 6, 7, 11: “Yo había averiguado que amaba (Alipio) perdidamente el circo...”⁸⁰⁰ El abismo de las costumbres de los cartagineses, con las que hierven aquellos frívolos espectáculos, lo había absorbido a la locura de los juegos circenses.” Sí, Alipio amaba el anfiteatro con vehemencia, pero no era menor la dilección que San Agustín sentía por el teatro.

⁸⁰¹ *Cf. Conf.* 6, 8, 13.

⁸⁰² *Augustine and Roman Public Spectacles*, en Vessey (2012) 145; *cf. Sén. Epist.* I 7.

⁸⁰³ *Conf.* 8, 10, 24.

*Spectat te ergo Christus pugnantem. Theatrum est conscientia tua, ubi duo contendunt, mens et caro. Mens consentit legi: caro contradicit legi; et vult refrenare carnem. Magna lucta: sed qui te spectat pugnantem, potest adiuuvare periclitantem*⁸⁰⁴.

Romaniano era un rico potentado, amigo y mecenas de San Agustín; cuando la familia de este carecía de recursos suficientes para que concluyera sus estudios de retórica en Cartago, Romaniano se hizo cargo de los gastos, pues veía en él a un hombre de futuro. Primero fueron sus expectativas maniqueas, después su misión apologética, San Agustín comenzaba siempre por reeducar a su entorno más cercano: sus amigos. En una ocasión, amonestaba a su amigo Romaniano y le mostraba un catálogo casi completo de los bienes terrenos de los que era conveniente desasirse, entre los que sobresalía la soberbia de la gloria y de la alabanza, pues Romaniano era un mecenas habitual de estos espectáculos. Entre líneas encontramos presentes los deleites del teatro y del anfiteatro, así como los loores con los que se consagraba a sus patrocinadores, entre los que en más de una ocasión se contaba al propio Romaniano: “Pero si el aplauso del teatro⁸⁰⁵, siempre muy fecundo, te hubiese abrazado al ofrecer espectáculos de osos a nuestros conciudadanos y otros espectáculos nunca vistos allí; si fueras alzado al cielo por las voces infladas y armónicas de los hombres necios, cuya turba es ingente⁸⁰⁶; si nadie se atreviera a ser tu enemigo; si las tablas municipales te distinguieran en el bronce como patrono no sólo de nuestros conciudadanos, sino también de los pueblos vecinos (que también asistirían a los *ludi*); si te alzaran estatuas, te asignaran honores, te añadieran otros poderes, que harían aumentar tu ya considerable poder municipal; en convites diarios te prepararan mesas ópimas; lo que a cada cual le fuese necesario, lo que a cada cual incluso le hiciera sus delicias, cada uno pediría a su antojo, comería hasta hartarse, incluso se le ofrecerían muchas cosas que no hubiese imaginado; tu propio patrimonio diligente y honradamente administrado por los cercanos a ti sería el idóneo y estaría dispuesto para hacer frente a esos gastos suntuosos; tú entretanto vivirías en las exquisitas comodidades de una casa, con

⁸⁰⁴ Serm. 154 A, 3: “Por consiguiente, Cristo asiste a tu espectáculo de lucha. El teatro es tu conciencia, donde luchan dos, el espíritu y la carne. El espíritu da su consentimiento a la ley; la carne contradice a la ley; y quiere refrenar a la carne. Gran combate, pero quien te contempla en tu lucha, puede ayudarte si te encuentras en peligro.” Vemos, de nuevo, que hace propio el lenguaje circense aplicado a su misión apologética. Añade a estas palabras una referencia a la lucha de pancracio, deporte de origen helénico que parecía practicarse en el anfiteatro aún en tiempos de San Agustín.

⁸⁰⁵ Obsérvese que la expresión referida al teatro, *theatricus plausus*, no era exclusiva de los celebrados en este tipo de edificio, sino que se extendía como ejemplo paradigmático a todos los espacios donde se ejecutaban los *ludi*.

⁸⁰⁶ Es evidente que la asistencia a los *ludi* era masiva.

distinguidos baños, en todo tipo de juegos no impedidos por la honestidad, en cacerías, en banquetes, te jactarías, por lo demás, como lo fuiste en la boca de los clientes, en la boca de los conciudadanos, en la boca de los pueblos, de ser considerado muy humano, muy liberal, muy refinado, muy afortunado, como lo has sido; ¿quién, Romaniano, se atrevería a mencionarte otro tipo de vida bienaventurada, que es la única feliz, quién?⁸⁰⁷ Vemos por este fragmento lo difícil que era convencer a un pagano, cuya vida era muelle y estaba habituada a los deleites de los sentidos, de que la vida verdadera suponía la renuncia a todos esos bienes terrenos.

En ocasiones, su comportamiento con respecto al público que asistía a los espectáculos era un tanto pueril, pretendiendo aparentar que se estaba mejor en la iglesia que en el anfiteatro; por ejemplo, recogemos esta secuencia que se desarrolla en un caluroso día de verano: “Aún se encuentran en el anfiteatro espectadores quizás enajenados y sentados al sol; y nosotros, aunque estamos de pie, estamos a la sombra⁸⁰⁸, y lo que contemplamos es más útil y más bello⁸⁰⁹.” Y si resultaba insuficiente, añadía los sufrimientos de los que no habían visto triunfar a sus favoritos en la *harena*: “¿Cuántos regresan del anfiteatro derrotados, derrotados por aquellos por quienes enloquecen?⁸¹⁰” Como sucede ahora, el público asistía a estos espectáculos por mor de ver a su favorito, quien, si tenía la desgracia de caer, provocaba la decepción y la insatisfacción en sus seguidores; si bien estos no sufrían la suerte del gladiador, sí compartían con él su derrota.

Quam multos enim putatis, fratres, dubitasse hodie, utrum huc irent, an illuc? Et qui in ipsa dubitatione considerantes Christum, ad ecclesiam cucurrerunt, vicerunt non quemlibet hominem, sed diabolum ipsum, totius mundi pessimum venatorem⁸¹¹. Qui autem in illa dubitatione elegerunt potius ad amphitheatrum currere, ab illo utique victi sunt, quem isti vicerunt⁸¹².

⁸⁰⁷ *C. Acad.* 1, 1, 2.

⁸⁰⁸ Quizá sea una nueva metáfora de la sombra como protección, en este caso de Dios.

⁸⁰⁹ *Enarr. in Ps.* 32, 2, 25.

⁸¹⁰ *Serm.* 51, 1, 2.

⁸¹¹ Nótese que en San Agustín el vocablo *gladiator* ha sido casi totalmente sustituido por *venator*.

⁸¹² *Ib.*: “Pues ¿cuántos pensáis, hermanos, que han dudado hoy entre venir aquí o ir allí? Los que en esa misma duda pensaban en Cristo, acudieron corriendo a la iglesia, derrotaron no a un hombre cualquiera, sino al diablo mismo, el gladiador más malvado del mundo entero. Quienes, en cambio, ante la duda prefirieron correr al anfiteatro, fueron vencidos por aquel a quien esos derrotaron.”

No escapaban aquellos tiempos al fraude en las competiciones, el público disfrutaba con la violencia y se indignaba cuando se producía tongo entre los luchadores:

Studiis autem spectaculorum fiunt daemonibus similes, clamoribus suis incitando homines ut se invicem caedant, secumque habeant contentiosa certamina qui se non laeserunt, dum placere insano populo cupiunt: quos si animadverterint esse concordēs, tunc eos oderunt et persequuntur, et tamquam collusores ut fustibus verberentur exclamant, et hanc iniquitatem facere etiam vindicem iniquitatum iudicem cogunt; si autem horrendas adversus invicem inimicitias eos exercere cognoverint, sive sintae qui appellantur, sive scaenici et thymelici, sive aurigae, sive venatores, quos miseros non solum homines cum hominibus, sed etiam homines cum bestiis in certamen pugnamque committunt; quo maiore adversus invicem discordia furere senserint, eo magis amant et delectantur, et incitatis favent, et faventes incitant, plus adversus se ipsos insanientes ipsi spectatores alter pro altero, quam illi quorum insaniam insani provocant, sed insaniendo spectare desiderant⁸¹³.

Para concluir, no escapaban a las alabanzas de San Agustín aquellos que habían sufrido dolor o habían experimentado un esfuerzo en el desempeño de sus obligaciones, incluso en esas ocupaciones paganas que tanto despreciaba, pues no le era ajeno el sufrimiento del gladiador en la arena, como tampoco lo era el esfuerzo de los histriones por satisfacer al público con su obra, si es que esta no era indigna de verse. Todos estos practicaban una virtud, que era la paciencia:

imo etiam qui sine fraude cuiusquam, aut pro habenda vel augenda pecunia, aut pro adipiscendis vel retinendis honoribus, aut in agone certando seu venando, seu theatricum aliquid plausibiliter exhibendo magnos labores doloresque pertulerit, parum est quod populari vanitate nullis reprehensionibus cohibetur, sed insuper extollitur laudibus:

⁸¹³ *De catech.* 16, 25: “Pero, por su afición a los espectáculos, se hacen semejantes a los *daemones*, incitando a los hombres con sus gritos a matarse mutuamente y a tener consigo combates pertinaces quienes no se lastimaron, mientras ansían complacer a un público enloquecido. A estos, si sospechan que se han confabulado, entonces los odian y persiguen; y, aunque exigen con sus gritos que los golpeen con palos por estar amañados, obligan también al juez a cometer esta iniquidad como vengador de la injusticia; pero si, por el contrario, se dan cuenta de que entre ellos existe un odio terrible, sean los que llaman *sintas* (gladiadores), sean escénicos y tímicos (actores y coristas), o aurigas, o luchadores (*venatores*), hombres desdichados que se ven forzados a luchar no sólo contra otros hombres, sino también contra bestias en competición y lucha, cuanto mayor sienten que es la furia en la disputa con el adversario, tanto más lo aman y se deleitan; no sólo animan a los enfurecidos, sino que también enfurecen a los animadores; enloqueciendo los propios espectadores contra sí mismos, el uno contra el otro, más que aquellos cuya locura inoculan los enloquecidos, pero que desean contemplar enloqueciendo.”

*Quoniam laudatur, sicut scriptum est, peccator in desideriis animae suae. Vis enim desideriorum facit tolerantiam laborum et dolorum: et nemo nisi pro eo quod delectat, sponte suscipit ferre quod cruciat*⁸¹⁴.

Al hilo de estos textos que hemos expuesto, que son casi todos los que recogen comentarios acerca del circo y del anfiteatro, no son muchas las noticias (aunque algunas sean curiosas) que nos transmite acerca de los espectáculos circenses. Apenas aparecen menciones a ellos en sus numerosas obras más allá de algunas vagas referencias, y gran parte de esa información nos llega desde sus obras de Casiciaco o de las *Confesiones*. Para finalizar esta cuestión, señalaremos que la frecuencia de las actividades circenses era alta, coincidiendo en ocasiones circo y anfiteatro (hemos visto *supra* un ejemplo); había que entretener al pueblo y nada alienaba más sus mentes que esto. Si no fuese porque la fe de Cristo invitaba a otro tipo de vida, hasta el propio San Agustín se habría dejado seducir:

*Territi autem sumus, ne praesentem vitam deficientem, volaticam, transitoriam*⁸¹⁵, *sic amemus, quasi alia nulla sit: si enim alia nulla est, amemus hanc. Si alia vita nulla est, feliciores nobis sunt qui ad amphitheatrum hodie vigilarunt*⁸¹⁶.

2.5 Las fiestas.

⁸¹⁴ *De patientia* 4, 4: “Es más, quien soportó grandes esfuerzos y dolores, sin fraude de ningún tipo, o para tener dinero o para aumentar el patrimonio, para adquirir o mantener honores, luchando en la arena contra otro o contra bestias, o exhibiendo algo plausible en el teatro, no es poco no reprender con ningún reproche lo que se alcanza por la vanidad popular, sino que además es plausible; ya que, según está escrito, se alaba al pecador en los deseos de su alma (Ps 9,3). Pues la fuerza de los deseos ayuda a soportar fatigas y dolores; y nadie, a no ser por lo que le causa placer, acepta *motu proprio* soportar lo que le causa dolor.”

⁸¹⁵ Palabras que nos conducen a la célebre frase de Isaías 22,13 (cf. 1Cor 15, 32): *edamus et bibamus, cras enim moriemur* (“comamos y bebamos, pues mañana moriremos”). Sobre esta frase de corte epicúreo, recogemos brevemente las palabras de A. Ruiz de Elvira: “Responde a la sentencia latina que encontramos en *Ad Herennium* (4, 28, 29) «Oportet esse (= comer) ut vivas, non vivere ut edas» (*Refr. latino* 2167). O, en palabras de Quintiliano (*De institutione oratoria* 9, 3, 85): «Non ut edam vivo, sed ut vivam edo». Cabe recordar a este respecto que nuestro Séneca, en su *Consolatio ad Helviam matrem* (10, 3) advierte que hay quienes «vomitan para comer y comen para vomitar», en latín: «Vomunt ut edant, edunt ut vomant» (*Refr. latino* 3242).” (A. R. de Elvira, *Silva de temas clásicos y humanísticos*, Murcia: Universidad de Murcia 1999).

⁸¹⁶ *Enarr. in Ps.* 147, 3: “Somos atemorizados para que no amemos así, como si no hubiera otra, la presente vida: deficiente, inconstante, transitoria y pasajera; pues, si no hay ninguna otra, amemos esta. Si no existe ninguna otra vida, son más felices que nosotros los que hoy se dirigieron al anfiteatro.”

No es objeto de nuestro estudio recoger en este apartado la totalidad de las fiestas que se celebraban en el mundo romano, sino observar cuáles son las que nos ha transmitido San Agustín y averiguar cuál es la causa de que nos haya dado noticia de unas y haya omitido otras. La mayor parte de las fiestas sobre las que nos habla son aquellas de las que él ha sido testigo directo y de las que de una u otra forma ha participado, aunque hubiese sido como mero espectador, excepción hecha de aquellas que inserta para denostar la religión pagana y sus ritos. Por tanto, las fiestas a las que haremos referencia serán en su mayor parte las celebradas en el norte de África y muy especialmente en Cartago, donde pasó los años más disolutos de su juventud. De ellas, señalará las más escandalosas desde dos puntos de vista diferentes pero complementarios: el escándalo lascivo, falta que ocupa su preocupación en una buena parte de sus escritos, y las que tienen connotaciones más directas con la religión, verdadero objetivo de su denuncia. Estas preocupaciones hacen brillar la elocuencia del obispo, que se erige de nuevo en severísimo juez de tales espectáculos.

Carecía de interés para él valorar si los dioses eran o no reales⁸¹⁷, le preocupaban más las consecuencias que se derivaban de los ritos públicos de adoración ya que alentaban el riesgo de estimular a los hombres a seguir su ejemplo: “De día y en público, se presentan las indecencias, mezcladas con crueldades; los oprobios y los crímenes de sus divinidades, sean auténticos o fingidos (*sive prodita sive conficta*)⁸¹⁸.” En cambio, mostraba interés por distinguir entre el culto o espectáculo público y la adoración privada, esto es, los cultos místicos practicados por los elegidos en los santuarios. Mientras el culto público se caracterizaba por sus ritos escandalosos y obscenos, el privado exigía en muchas ocasiones el pudor y la castidad: “Así pues, a las puertas de los templos la turbia impiedad retumba en derredor con estrépito reconocible para todos los públicos y dentro apenas suena para unos pocos escogidos una castidad fingida⁸¹⁹. Se muestra en público lo vergonzante, y en secreto, lo laudable. El decoro es latente, el desdoro, patente⁸²⁰.” En su crítica del paganismo, reivindicaba

⁸¹⁷ Los espíritus malignos adoptan distintas personalidades que interpretan los hombres a su antojo, o bien, incitan a los ciudadanos a crear esas imágenes donde los espíritus puedan tomar cuerpo entre ellos.

⁸¹⁸ *De civ.* 2, 26, 1.

⁸¹⁹ *Ib.* Asistimos de nuevo al culto público como espectáculo de masas, mientras el privado quedaba restringido para un público minoritario escogido y, por lo general, de clases altas.

⁸²⁰ *Ib.* Kahlos (*Debate and Dialogue...*, 2007, p.116) cree, por la ignorancia de San Agustín de lo que se practicaba en el interior de los templos de los ritos místicos de la *Magna Mater*, que los cristianos no tenían un amplio

una vez más el abandono del pueblo por quienes tenían la salvaguarda de los arcanos de la religión; mientras ellos mantenían la honradez y la compostura al servicio de los dioses, dejaban desnudos a los ciudadanos incitándolos al desdoro y predicando los desmanes de los dioses, en definitiva, entregándose con alharacas a su propia perdición como inductores de la condenación espiritual del pueblo.

2.5.1 *Floralia*.

Las fiestas se habían convertido en un espectáculo escénico más entre los que ya ofrecía la ciudad junto con el teatro y el circo, pero las procesiones y representaciones no requerían de un recinto cerrado, sino que se hacían en las calles de la ciudad y participaba de ellas todo el pueblo, como en la actualidad sucede en nuestras ciudades, ya se trate de fiestas religiosas o profanas. Hasta qué punto juzgaba con severidad este tipo de representaciones lo podemos apreciar a partir del peor epíteto que dedica a su filósofo de referencia: Cicerón; lo tilda de filosofastro, vocablo que dejamos para un estudio filológico⁸²¹. Juzgaba irónicamente su función de edil y, por tanto, su responsabilidad de velar por la celebración de estas fiestas: *In quibus ludis tanta exhiberi turpitudine consuevit, ut in eorum comparatione ceteri honesti sint*⁸²². Es lamentable que la severidad del obispo le impidiese otorgar un mínimo de comprensión y pasar por alto un desliz semejante a un hombre de la talla moral de Cicerón⁸²³, con cuyos actos y obras escritas había dado sobradas muestras de ser un hombre prudente y, por esto, no podemos compartir con el obispo la opinión despectiva que mostraba en la siguiente secuencia: “Dice en otro lugar, ya siendo cónsul, que en un gravísimo peligro para la ciudad, se celebraron juegos durante diez días y que no se omitió ninguna otra cosa que

conocimiento de los ritos paganos. Efectivamente, San Agustín no parece conocer esos ritos, pero es que el hecho de que esos ritos fuesen místicos es precisamente lo que los convierte en ignotos, no sólo para los cristianos, sino también para los profanos.

⁸²¹ No son pocos los ensayistas modernos que dedican este epíteto al Arpinate. Sobre la controversia acerca de este nombre en los distintos manuscritos, véase *O.C.* XVI, BAC 171, n.12, p.820. La entrada *philosophaster* no aparece atestiguada en otros autores anteriores a San Agustín.

⁸²² *De cons. Evang.* 1, 33, 51: “En cuyas representaciones se acostumbró a exhibir una desvergüenza tan grande que, en comparación con ellas, las demás parecen honestas.” *Cf. De civ.* 2, 27. Se refiere a las *Floralia*; *cf. Cic. Verr.* act. 5, 36. Esta obra de San Agustín se enmarca en el grupo de obras exegéticas de la Biblia, lo que no es óbice para que vierta entre líneas algunas referencias clásicas relacionadas con las actividades de los paganos.

⁸²³ No olvidemos que Cicerón aceptaba la celebración de estos ritos en consonancia con lo que demandaba la tradición, pero dudaba severamente de la utilidad de tales actos, pues, al igual que Varrón, no creía en los ídolos de piedra.

fuese apropiada para aplacar a los dioses⁸²⁴.” San Agustín criticaba principalmente la obscenidad con la que se desarrollaban estos juegos, que era tan elevada como su religiosidad.

Las fiestas florales se celebraban con motivo del auge primaveral a finales de abril y principios de mayo en honor de la diosa Flora⁸²⁵. Esta diosa, al igual que Belona y alguna otra deidad, era de origen sabino y poseía un templo consagrado a ella en el Quirinal. A pesar de que el motivo de su adoración era de carácter agrario, sus ritos eran, al igual que los de Celeste, de ambiente disoluto, como relata el propio Ovidio: *lascivia maior*⁸²⁶. San Agustín consideraba que no era propio de este filósofo, por el que el propio santo sentía tal admiración, veneración y respeto, ser tan sumiso a sus funciones municipales, pero lo juzgaba con cuatro siglos de distancia, tiempo que ni el mismísimo obispo podría resistir en la crítica de no pocas de sus afirmaciones. Insistía con lo licencioso de las representaciones escénicas de esta festividad; sin embargo, en ningún lugar de sus obras dejaba entrever en qué consistían tales interpretaciones: *Flora... cuius ludi scaenici tam effusiore et licentiore turpitudine celebrantur*⁸²⁷.

2.5.2 *Virgo Caelestis*.

Esta diosa, que en la mitología púnica prerromana atendía al nombre de Tánit, fue reasimilada en época romana, también con carácter de virgen, con el nombre de *Virgo Caelestis*⁸²⁸. Según el sincretismo propio de la época agustiniana, se asociaba

⁸²⁴ *Ib.*

⁸²⁵ Esta antiquísima diosa romana, cuyo templo desde antaño estaba situado en el Quirinal (Varr. *Ling.* V 158), representaba el eterno renacer de la primavera; es justo, pues, pensar que en este tiempo y en sus fiestas se hiciese una exaltación del amor. Varrón se remite a Ennio en relación con el origen de sus flámines (*Ling.* VII 45). Respecto a la alegría y desenfado de sus fiestas, el poeta Ovidio explica que la diosa exige que sus ritos estén abiertos a la masa popular (no desea cultos místéricos) y pide que se apure la vida mientras está en flor, expresando así el tópico del *carpe diem* (*Fast.* V 350-354).

⁸²⁶ *Fast.* V 331; hay que ser prudentes con la palabra *lascivia*, porque no tiene la misma connotación en el cristianismo que en la pluma del poeta o de otros escritores profanos; su significado está más próximo a “diversión” que a “desenfreno libidinoso”. Quintiliano dijo de Ovidio que era un *auctor lascivus*, con la intención de tildarlo de juguetero o poco serio (*Inst. Orat.* 10, 1, 88).

⁸²⁷ *Epist.* 91, 5: “Flora... cuyos juegos escénicos se celebran con tan desenfrenada y licenciosa desvergüenza.”

⁸²⁸ V. Pauly 2178-2215; 1247-1249; cf. Roschers *Lexikon* II 614. Virgilio (*Aen.* I 441) narra que la reina Dido alzó a Juno un templo como diosa principal y protectora de la ciudad. Tertuliano da noticia de que esta diosa era portadora de lluvias, lo que concuerda con el espacio topográfico que le corresponde (el cielo) y con su papel como diosa del aire (*Apol.* 23), pero la denomina *Virgo Caelestis*, a quien reconoce a su vez como diosa de África (*Apol.* 24). La confusión aumenta, como suele suceder con los sincretismos de divinidades, con Herodiano (V 6), quien

también a otras diosas, en especial a la madre de todos los dioses, a pesar de que su nombre *Virgo* parecía ser un impedimento para ello. La mención que hace San Agustín de la madre de los dioses coincide con la descripción de los ritos obscenos dedicados a Celeste, lo que nos hace sospechar que, al citar los nombres *Virgo Caelestis* y *Berecynthia*, esté pensando en una misma divinidad. Sin embargo, la ambigüedad del texto, ya que aparece una conjunción copulativa uniendo ambos nombres, nos induce a sospechar que esté hablando de dos diosas distintas, si bien, el texto continúa con un *cuius* en singular que relegaría el papel de *Berecynthia* a una aposición del anterior, interpretación que nos parece oportuno seguir.

Apuleyo menciona a *Regina Caeli* (*Met.* XI 2) y no se decanta por una divinidad en concreto, sino que plantea ciertas dudas, lógicas por ser ella objeto de sincretismo; habla de la posibilidad de que sea Ceres, Venus, Diana o Prosérpina. Lo cierto es que al protagonista de *El asno de oro*, Lucio, lo invade cierta inspiración mística al contemplar la luna llena; en esa visión extática, atribuye a tal astro poder soberano y lo convierte en divinidad rectora de los destinos humanos⁸²⁹.

Ya hemos hablado del Agustín conocedor de los dioses paganos, en cuyo contacto pasó su infancia y su juventud, mezclado en los cultos tributados a esos dioses que más adelante tildaría de falsos:

*Veniebamus etiam nos aliquando adolescentes ad spectacula ludibriaque sacrilegiorum; spectabamus arreptitios, audiebamus symphonicos; ludis turpissimis, qui diis deabusque exhibebantur, oblectabamur, Coelesti virgini, et Berecynthiae matri omnium*⁸³⁰.

Relataba San Agustín algunos aspectos de las fiestas celebradas en Cartago en honor de esta diosa, fiestas a las que debió de asistir en más de una ocasión en su

relaciona a esta diosa con Urania, coincidiendo en cuanto a la autoría de su estatua con lo transmitido por Virgilio (*vid. supra*). También Ovidio habla de la veneración de Juno en Cartago (*Fast.* VI 45). San Filastro (*Div. Haer.* 15) la identifica con la diosa Fortuna. Virgilio habla sin titubeos de Berecintia como madre de los dioses (*Aen.* VI 874s; IX 82) y relaciona su nombre con el monte Berecinto. Ovidio también se refiere a la *Magna Mater* con el apodo de *Berecynthia* (*Fast.* IV 355). Cuando San Agustín menciona como tal a la madre de los dioses, observa que a esta diosa se le rinde veneración con ritos de carácter obsceno (*De civ.* 2, 5).

⁸²⁹ En *Met.* XI 5, la diosa es presentada como madre de la inmensa naturaleza, dueña de todos los elementos, suprema divinidad y encarnación única de dioses y diosas. Curiosamente, en la procesión que describe Apuleyo, la mayor parte de las imágenes y de la decoración es de carácter egipcio.

⁸³⁰ *De civ.* 2, 4: "También nosotros, cuando éramos jóvenes, acudíamos a los espectáculos y entretenimientos de los sacrilegios; contemplábamos a los poseídos, escuchábamos a los concertistas; disfrutábamos con los detestables juegos escénicos que se representaban para alabanza de dioses y diosas, de la *Virgo Caelestis* y Berecintia, madre de todos." Cf. *Enarr. in Ps.* 62, 7; *Serm.* 105, 9, 12.

juventud y que atraían a gran cantidad de gente por tratarse de un espectáculo público de carácter orgiástico y escandaloso. La imagen de la diosa era situada en el frontal del templo y el numeroso público que asistía⁸³¹ tomaba posición de pie, cada uno como podía, contemplando un espectáculo a caballo entre la adoración a la virgen diosa y la lascivia⁸³², donde histriones y meretrices se entregaban sin pudor, entre la danza y la actuación escénica, a todo tipo de escenas sexuales. Lo más llamativo desde una perspectiva religiosa es que estos espectáculos tenían lugar a las puertas del templo a pesar de tratarse de escenas que se podrían tildar de impúdicas; con este relato, San Agustín pretendía dejar constancia del carácter delictivo de los dioses o, al menos, de que esa era la imagen que se daba de ellos en los *ludi*. Asistían a tales exhibiciones tanto hombres como mujeres, solteros y casados, de quienes afirmaba lo siguiente:

*Hoc tamen palam descendum praebebatur in templo, ad quod perpetrandum saltem secretum quaerebatur in domo: mirante nimium (si ullus ibi erat) pudore mortalium, quod humana flagitia non libere homines committerent, quae apud deos etiam religiose discerent, iratos habituri, nisi etiam exhibere curarent*⁸³³.

Así pues, las consecuencias que extraía de estos tristes *ludi scaenici* eran las prácticas que después de lo aprendido, pudieran exportar los cónyuges a sus domicilios particulares; quizás, incluso, debiéramos leer entre líneas su propia experiencia cuando era joven. En cualquier caso, siguiendo el relato que hace San Agustín de su presencia en vivo en estos espectáculos, no parece que debamos interpretar que tales actos incitasen a los que los presenciaban a agitar su fervor religioso, sino que se trataba de una liturgia pública o espectáculo de masas al que asistía el populacho como un divertimento más de la ciudad. Así lo entendemos, como también Cameron cuando afirma que este tipo de desfiles no representaban la supervivencia de la religión pagana, sino que se trataba más bien de una superstición popular: *But this was a popular superstition rather than a surviving element of Roman paganism*⁸³⁴.

⁸³¹ Cf. P. de LABRIOLLE, *La reaction païenne*, París 1942.

⁸³² En esta ocasión sí hemos pretendido utilizar la connotación cristiana para esta palabra.

⁸³³ *De civ.* 2, 26, 2: "Sin embargo, esto se exhibía públicamente en el templo con un fin didáctico, para perpetrar lo que en secreto se intentaba en casa. Admirándose en exceso el pudor de los mortales (si es que allí había algo) de que los hombres no cometieran libremente los crímenes humanos que aprendían entre los dioses, incluso de forma piadosa, quienes se mostrarían airados si no se cuidaban de exhibírselos."

⁸³⁴ *Op. cit.*, p.787.

Describe Apuleyo una escena similar, casi carnavalesca, pero exenta de juegos obscenos, en la procesión de la diosa Isis, madre de los dioses. En ella se da un orden establecido en la que tienen su lugar propio tanto la diosa como sus sacerdotes. Precede a la procesión (o quizá mejor, pompa) una turba de histriones cuyos disfraces atienden a diversas actividades de la vida pública de la ciudad: soldados, cazadores, mujeres de alcurnia, magistrados... También los animales tienen su espacio desfilando con disfraces: una osa vestida de gran dama, un mono representando a Ganimedes... Sugiere Apuleyo que su función es cómica. Todos ellos, en ambiente divertido, son la cabecera de la gran procesión religiosa; todo está plagado de simbolismo. Encabeza la procesión la imagen de la diosa tras unas jóvenes que portan en sus espaldas sendos espejos a modo de retrovisores a fin de que la diosa contemple a la multitud que la sigue; a continuación, los iniciados, y después los sacerdotes. Algunos músicos interpretan melodías con flautas y caramillos y otros cantan himnos a la diosa compuestos por un poeta de renombre. Asiste al espectáculo una muchedumbre que se agolpa para contemplarlo⁸³⁵.

2.5.3 Bacanales.

Los *ludi* no eran simplemente representaciones teatrales, como hemos dicho arriba, sino que también se daba otro tipo de manifestaciones escénicas, como procesiones y desfiles, a menudo escandalosos, que se convertían por su contenido en un claro atractivo para los ciudadanos romanos y que gozaban de la categoría de fiesta religiosa⁸³⁶. No se detiene mucho con las Bacanales; de hecho, las menciona de forma implícita y se remonta a un tiempo pasado; luego a diferencia de las otras fiestas de las que habla, no se percibe su presencia en ellas: “¿Dónde estaban (los prohombres romanos), cuando se creyó que una grave peste había nacido de los venenos de matronas, muchas y nobles, cuyas costumbres por encima de toda duda resultaron ser más perniciosas que ninguna peste?⁸³⁷” Era la perversión absoluta de la sociedad romana, pues sus ritos iban más allá que los puramente relacionados con una actividad sexual descontrolada⁸³⁸. La excusa que aducía para referirse a estas fiestas es la mención

⁸³⁵ *Met.* XI 8.

⁸³⁶ *Cf. De civ., O.C.* XVI, BAC 171, n.15, p.821; T. Liv. *Hist.* XXXVIII 8-20.

⁸³⁷ *De civ.* 3, 17, 2.

⁸³⁸ Estas fiestas en honor de Baco fueron introducidas en Roma a finales del s. III a.C. Sus prácticas rituales fueron de tal magnitud que el propio Senado se vio obligado a intervenir en 186 a. C. a instancias del partido de Catón: en

de unos personajes contemporáneos relacionados con las nuevas herejías: los ascitas⁸³⁹. En plena confusión de cristianismo y paganismo nacieron estos herejes vinculados a los nuevos odres evangélicos⁸⁴⁰ (Lc 5,38), en torno a los cuales esos ascitas danzaban y se atribuían a sí mismos el sobrenombre de ‘bacantes’⁸⁴¹.

2.5.4 Juegos seculares.

Los Juegos Seculares se instauraron en tiempos de las guerras púnicas; la población romana, desesperada y presa del pánico, acudió a los Libros Sibilinos en busca de una respuesta, cuya letra dictaminaba la necesidad de implantar la consagración de los Juegos Seculares como ofrenda a los dioses infernales, de los que afirmaba San Agustín con su fresca ironía que debían estar disfrutando por las numerosas muertes de que gozaban en los infiernos *Dis pater* y su esposa Prosérpina⁸⁴².

el proceso salieron a la luz las actividades de las bacantes, quienes, además de sus relaciones orgiásticas, habían practicado la matanza de niños cuyos cuerpos, en virtud del compromiso de silencio, nunca llegaron a aparecer (cf. Liv. *Perioch.* 39,4). *Bachae*, de acuerdo con la etimología propuesta por Varrón, atendería al significado de ‘enajenadas’ (Ling. VII 5, 87).

⁸³⁹ Cf. S. Filastrio, *Div. haer.* 75, 1. San Filastrio (*Religio in Geschichte und Gegenwart*, vol.3, Tübingen: J.C.B. Mohr 2000, p.118) fue obispo de Brescia y contemporáneo de San Agustín, con quien coincidió en Milán junto a San Ambrosio. Fue autor de una obra sobre herejías, *Diversarum Haereseon Liber*, que sirvió para San Agustín como fuente de su obra *De haeresibus*. San Agustín menciona al propio Filastrio en diversos lugares de esta obra (*De haer.* 41; 45; 47; 52; 67). Averil Cameron (*Education and Literary Culture*, cap. 22, en *The Cambridge Ancient History, The Late Empire, A. D. 337-425*, eds. Averil Cameron, University of Oxford, Peter Garnsey, University of Cambridge, Cambridge University Press 1997) señala a Epifanio de Salamis y a su obra *Panarion*, que era un compendio de herejías, como fuente de inspiración para San Agustín en la composición del *De haeresibus*, y también para otros autores cristianos que escribieron sobre herejías. Puede que esto sea así, pero San Agustín menciona a Filastrio y no a Epifanio; es más, Filastrio tuvo mucha relación con San Ambrosio en Milán, en cambio, la noticia que disponemos del mayor acercamiento de Epifanio a San Agustín es un contacto con San Jerónimo en Roma, lo que no parece mucho; estos datos no invitan a buscar la fuente en Epifanio sino más bien en Filastrio.

⁸⁴⁰ ἄσκός en griego. San Agustín no da más detalles de los reseñados en relación con estos herejes (*De haer.* 62). Para más detalles, v. F. COCCHINI, *Aschiti*: DPAC (1983), col. 391; G. BARDY, *Le “De haeresibus” et ses sources*, en *Miscellanea Agostiniana* 2 (Roma 1931), 405, n.2.

⁸⁴¹ Cf. *De haer.* 62.

⁸⁴² Se trata de unos juegos antiquísimos conmemorativos del cambio de siglo, de los que no hay constancia de su celebración en más de tres ocasiones. Participaban en ellos adolescentes de ambos sexos. En 17 a.C. Horacio recibió el encargo de la composición del *Carmen saeculare*, cuya petición obedecía al deseo del príncipe de renovar estas ceremonias. Véase al respecto la opinión de J. L. Moralejo: “Era una celebración considerada como de origen etrusco, al igual que tantos otros usos, costumbres e instituciones romanas; pero sus manifestaciones más antiguas están envueltas en la niebla de la leyenda y de la manipulación histórica” (Horacio, *Odas; Canto Secular; Épodos*, Introd. gral, traducc. y notas J. L. Moralejo; traducc. revisada por V. Cristóbal; Madrid: Gredos 2007, p.479).

La mención que hace de estos juegos no obedece más que a un repaso de los rituales religiosos romanos, sin otro motivo que el de denostar su religión⁸⁴³.

2.5.5 La fiesta de la sangre⁸⁴⁴.

Las fiestas paganas continuaban teniendo un gran atractivo para los fieles cristianos, *verbi gratia*, la *Festivitas Sanguinis*, fiesta celebrada en domingo que provocaba gran vacío en la iglesia⁸⁴⁵. Al igual que ocurriera con las Bacanales, eran principalmente mujeres las que se sentían atraídas hacia este espectáculo⁸⁴⁶. Según describe San Agustín, conmemoraba a una mujer cuyos zarcillos de oro habían sido arrancados de sus orejas bruscamente y esta acción violenta le había provocado una hemorragia; la sangre recubrió el oro e hizo aumentar más del doble el peso del metal, como se pudo demostrar al comprobarlo en la balanza; este aumento en el peso fue atribuido a la intervención de un espíritu que, evocado por la sangre, habría ejercido presión en el platillo de la balanza. Esta festividad se identificaba con otras de mujeres consagradas a *Attis* y *Cíbele*; sin embargo, San Agustín hacía mención de una leyenda local púnica o incluso hiponense relacionada con la adoración de Celeste, la divinidad objeto de sincretismo de Cartago, a cuyo culto acompañaban imágenes obscenas y que asociaba con la fiesta de la sangre. Es en este apartado donde algunos libros considerados heréticos, como el *Ambrosiaster*⁸⁴⁷, aprovechaban para acusar a los cristianos de apropiarse de ritos paganos como el de la sangre, pues pensaban en la transustanciación del vino en la ceremonia eucarística. San Agustín empleaba ese mismo procedimiento argumentativo como defensa, pues denunciaba que también los sacerdotes de Pólux pretendían cristianizar a su dios. En el siguiente pasaje, se servía de la expresión *pileatus* para designar a la pareja dióscura, expresión tomada de los paganos, quienes también se habían referido a los gemelos como *fratres pileati*⁸⁴⁸, toda vez que se los representaba

⁸⁴³ Cf. *De civ.* 3, 18, 1.

⁸⁴⁴ Para los sacrificios de sangre de los paganos y su significado desde los ojos de los apologistas cristianos, *vid.* Kahlos, *Debate and Dialogue...* (2007) 119-126.

⁸⁴⁵ Cf. *In Io. Ev.* 7, 2.

⁸⁴⁶ *Ib.* 7, 6. Era lógico que despertara ese interés entre las mujeres, pues su protagonista era una mujer y no daba muchas oportunidades la tradición para celebraciones exclusivas del género femenino.

⁸⁴⁷ Cf. *Quaest. Vet. et Nov. Test.* 22, 79; M. LE LANDAIS, *Deux années de predication de Saint Augustin: introduction à la lecture de l'In Ioanem*, en *Études Augustiniennes* (París 1953).

⁸⁴⁸ Cf. Catull. XXXVII 2. V. la entrada *pilleus* en Ernout, p.507; cf. Stoltz, *Hist. gram.* I 224.

con el *pileus*⁸⁴⁹, que aludiría seguramente a su ascendencia de la reina Leda, pues, según la fábula, habían nacido de un huevo de cisne, animal en cuya forma la había fecundado Júpiter. Era frecuente, según vemos, que los paganos, en especial los taumaturgos y los mercachifles del futuro, mezclasen sus iconos con referencias cristianas para ampliar así su mercado clientelar o para eludir las exigentes leyes imperiales; a estos los acusaba abiertamente San Agustín de ‘mezclar la miel en el veneno’⁸⁵⁰. Y es que, en el gorro frigio en forma de medio huevo que justificaba el epíteto de los *pileati*, figuraba una estrella de cuatro puntas que pretendían identificar con el símbolo cristiano de la cruz:

*qui sunt illi qui hodie celebrant festivitatem sanguinis, nescio cuius mulieris? et quam ingrati sunt? Raptum est aurum, dicunt, de aure mulieris, et cucurrit sanguis, et positum est aurum in trutina vel statera, et praeponderavit multum de sanguine... Ne putetis, fratres, quod sine spectaculis nos dimisit Dominus Deus noster: nam si nulla sunt spectacula, cur hodie convenistis? [...] Fingunt enim spiritus mali umbras quasdam honoris sibimetipsis, ut sic decipiant eos qui sequuntur Christum. Usque adeo, fratres mei, ut illi ipsi qui seducunt per ligaturas, per praecantationes, per machinamenta inimici, misceant praecantationibus suis nomen Christi: quia iam non possunt seducere Christianos, ut dent venenum, addunt mellis aliquid, ut per id quod dulce est, lateat quod amarum est, et bibatur ad perniciem*⁸⁵¹.

En efecto, los juegos paganos competían con el espectáculo en el que el propio San Agustín se había convertido. Ante la pérdida de clientes producida por la cristianización de la población, los charlatanes gentiles, vendedores de amuletos y

⁸⁴⁹ Bonete frigio en forma de medio huevo.

⁸⁵⁰ Da testimonio de ello la arqueología (cf. E. Forcellini, *Totius latinitatis lexikon* [Leipzig: Kollmann 1839], p.713, bajo la entrada *pileus*; DACL IV): Sobre el *pileus* situaban una estrella de cuatro puntas que se prestaba a confusión con la cruz; así aparece en dos lamparillas de terracota, una procedente de África: un Dióscuro a caballo con una cruz fijada sobre su *pileus*; en la otra aparecen los gemelos con sendas cruces sobre los bonetes.

⁸⁵¹ *In Io. Ev. 7, 6*: “¿Quiénes son aquellos que hoy celebran la festividad de la sangre de ignoro qué mujer? ¡Y cuán ingratos son! Se arrancó, dicen, oro de la oreja de una mujer, y corrió la sangre, y se depositó el oro en una balanza o romana, y pesó mucho más por la sangre... No penséis, hermanos, que Dios nuestro Señor nos ha dejado sin espectáculos; pues, si no hay espectáculo alguno, ¿por qué os habéis reunido hoy? [...] En efecto, esculpen los espíritus malvados ciertas sombras de honor en su provecho, para así hacer caer a quienes siguen a Cristo; hasta el punto, hermanos míos, de que ellos mismos, que seducen mediante amuletos (*ligaturae*), mediante encantamientos (*praecantationes*), mediante ardides del enemigo (*machinamenta inimici*), mezclan con sus encantamientos el nombre de Cristo; como ya no pueden seducir a los cristianos, para darles veneno, añaden algo de miel, para que mediante lo que es dulce, se oculte lo que es amargo y se beba para la perdición.” La narración de estos acontecimientos que competían con la afluencia a la iglesia están datados el 17 de febrero de 407; según cuenta Ovidio, esta fecha se correspondería con la fiesta de Quirino o la de otros hermanos, pero no los dióscuros, sino los peces gemelos de la constelación de Acuario.

remedios, mezclaban sus antiguas supersticiones con el nombre de Cristo, de esta manera los cristianos flojos encontraban una justificación que aliviara sus conciencias por recurrir a estos personajes como solución para sus problemas mundanos.

2.5.6 Fiestas compartidas con los cristianos.

En fechas concretas había coincidencias entre fiestas de paganos y cristianos, algunas de ellas tenían lugar en días tan representativos que generaron en la posteridad no poca literatura profana en aras de la exégesis y justificación racionalista de las fiestas cristianas, *v. gr.*, la del 25 de diciembre. El propio San Agustín nos deja alguna vaga referencia cuando habla del día de la natividad del Señor y de su coincidencia con el solsticio de invierno o el día en el que la luz solar comienza a crecer: “Este día (25 de diciembre) no lo ha hecho sagrado para nosotros este sol visible...”⁸⁵²

El solsticio de verano también era una fecha importante en el calendario cristiano (aún perdura), ese día se celebraba el martirio de San Juan Bautista; los solsticios han sido fechas muy señaladas en distintas civilizaciones por la vinculación que presentan estos eventos con la observación primigenia de los fenómenos naturales; al igual que los cristianos, los paganos también tenían su celebración en esa data: “Renovamos esta fecha cristiana a la memoria de vuestra caridad... Pero recordamos esto porque no sólo los paganos sino también los impíos, por ciertas causas de ellos anticuadas hace tiempo, parecen tener una celebración en la misma fecha que nuestra solemnidad cristiana”⁸⁵³.

El año nuevo también tenía en la Antigüedad la consideración de celebración pagana; esa fue la causa primera de la pronunciación de un discurso de San Agustín de gran extensión al que san Posidio dio consideración de opúsculo bajo el epígrafe *Tractatus adversus Paganos*⁸⁵⁴. Los paganos celebraban durante varios días esa festividad, que incluía felicitaciones y presentes; entre otras actividades que llevaban a cabo, nos daba noticia de las siguientes: *celebrationem strenarum* (celebración de aguinaldos), jugar a los dados, emborracharse... Frente a estos, San Agustín no prohibía a los cristianos

⁸⁵²Serm. 186, 1, 1: El emperador Aureliano estableció en 275 el 25 de diciembre como fiesta en honor del *Sol invictus*; en ella se conmemoraba, cual ave Fénix, el renacer del Sol.

⁸⁵³ Serm. 279, 13, 4. Ovidio nos da noticia de la fiesta de *Fors Fortuna* en esta fecha, en la que plebeyos y esclavos bajaban a las barcazas del río Tíber y allí se encomendaban a los encantos de Baco.

⁸⁵⁴ Serm. 198, 1: *Tractatus Augustini episcopi contra paganos*.

celebrar dicha fiesta, pero sí les proponía cuál había de ser el comportamiento de un cristiano frente a la actitud de un gentil:

*Quid enim tam separatum quam ut credant illi daemones deos, credas tu Deum qui verus est Deus? Sperent illi inania saeculi, speres tu vitam aeternam in Christo? Ament illi mundum, ames tu artificem mundi? Qui ergo aliud credit, aliud sperat, aliud amat, vita probet, factis ostendat. Acturus es hodie celebrationem strenarum cum pagano, lusurus alea cum pagano, inebriaturus es te cum pagano*⁸⁵⁵.

Estas son las actitudes que habían de adoptar los cristianos:

*noli te miscere Gentibus similitudine morum atque factorum. Dant illi strenas, date vos eleemosynas. Avocantur illi cantionibus luxuriarum, avocate vos sermonibus Scripturarum: currunt illi ad theatrum, vos ad ecclesiam: inebriantur illi, vos ieiunate*⁸⁵⁶.

¿Qué cosas hacían los gentiles?:

*Etenim illa daemonia delectantur canticis vanitatis, delectantur nugatorio strepitu et turpitudinibus variis theatrorum, insania circi, crudelitate amphitheatri, certaminibus animosis eorum qui pro pestilentibus hominibus et lites et contentiones usque ad inimicitias suscipiunt, pro mimo, pro histrione, pro auriga, pro venatore... Spiritus enim seductores gaudent seductis, et eorum quos seduxerint atque deceperint malis moribus et vita turpi infamique pascuntur*⁸⁵⁷.

Rara vez criticaba los espectáculos del circo; sin embargo, en el siguiente pasaje utilizaba al auriga como ejemplo de personaje digno de ser evitado: “Pero si dices ahora a un hombre: ‘quieres al auriga’; responde: ‘Sí, lo quiero’, porque, aunque lo niegue, es

⁸⁵⁵ Serm. 198, 2: “¿Qué, pues, tan separado de ellos como que ellos crean que los *daemones* son dioses, creas tú a Dios, que es el Dios verdadero; esperen ellos las vanidades del mundo, esperes tú la vida en Cristo; amen ellos al mundo, ames tú al creador del mundo? Así pues, quien quiere otra cosa, espera otra cosa, ama otra cosa, que lo pruebe con su vida, que lo demuestre con los hechos. Hoy vas a celebrar aguinaldos con el pagano, vas a jugar a los dados con el pagano, vas a emborracharte con el pagano.”

⁸⁵⁶ *Ib.*: “No te mezcles con los gentiles mediante la similitud de costumbres y de hechos. Ellos dan aguinaldos, vosotros dad limosnas; ellos son empujados a cánticos de lujuria, acudid a los sermones de las Escrituras; corren ellos al teatro, vosotros a la iglesia; ellos se emborrachan, vosotros ayunad.”

⁸⁵⁷ Serm. 198, 3: “En efecto, aquellos demonios se congratulan con cánticos vanos, se deleitan con el estrépito de la frivolidad y en las vilezas varias de los teatros, en la locura del circo, en la crueldad del anfiteatro, en competiciones violentas de aquellos que suscitan por hombres no sólo peleas, sino también contiendas hasta la enemistad, por el mimo, por el histrión, por el auriga, por el gladiador... Pues los espíritus seductores se alegran por los seducidos y se nutren de las malas costumbres y de la vida licenciosa e infame de aquellos a quienes han seducido y burlado.”

sorprendido mostrándose a su favor, gritando por él, discutiendo por él⁸⁵⁸.” Poco ha cambiado la vida en este sentido; San Agustín, en este paisaje costumbrista que describe, dibuja las disputas entre los asistentes a los grandes espectáculos por defender cada uno a sus protagonistas favoritos.

2.5.7 Parentalia.

En ocasiones denostaba la práctica de la adoración a los muertos de los gentiles; en su crítica, obviaba una costumbre muy arraigada entre los primitivos cristianos y muy similar a la de los paganos: la adoración a los mártires en sus tumbas; estas costumbres eran análogas a los *lectisternia* y a los *parentalia*⁸⁵⁹, ya que se organizaban banquetes, en los que se comía y se bebía vino en exceso, como atestiguaba el obispo africano de su propia madre⁸⁶⁰. En efecto, esa costumbre era habitual entre los creyentes cristianos y llegó a tal punto de exceso que San Ambrosio se vio en la necesidad de prohibirla por la similitud que presentaba con los ritos de los gentiles⁸⁶¹. San Agustín secundaba la prohibición de San Ambrosio; sin embargo, para evitar el riesgo que suponía la semejanza de praxis con los paganos, establecía con claridad las distancias existentes entre una y otra al aseverar lo siguiente:

*Nec tamen nos eisdem martyribus templa, sacerdotia, sacra et sacrificia constituimus: quoniam non ipsi, sed Deus eorum nobis est Deus. Honoramus sane memorias eorum tamquam sanctorum hominum Dei, qui usque ad mortem corporum suorum pro veritate certarunt, ut innotesceret vera religio, falsis fictisque convictis*⁸⁶².

⁸⁵⁸ *Ib.*

⁸⁵⁹ Fiestas dedicadas a consagrar a los dioses de los padres y a aplacar las almas de los antepasados; cf. Ov. *Fast.* II 533s; *Quaest. in Hept.* 5, 47.

⁸⁶⁰ Cf. *Conf.* 6, 2, 2.

⁸⁶¹ San Agustín nos cuenta este suceso de su madre, Mónica, dejándola fuera de toda sospecha, pues era frecuente que los concurrentes terminaran el día en estado de embriaguez, y explica que San Ambrosio había tomado la medida “aun por los que lo hacían sobriamente, para no dar con ello ocasión de emborracharse a los ebrios y porque estas, a modo de parentales, ofrecían muchísima semejanza con la religión de los gentiles.”

⁸⁶² *De civ.* 8, 27, 1: “Y, sin embargo, nosotros no hemos alzado templos a los mismos mártires, ni sacerdocios ni ritos ni sacrificios, porque no son ellos, sino su Dios, nuestro Dios. Honramos ciertamente sus memorias como santos hombres de Dios, quienes hasta la muerte de sus cuerpos combatieron por la verdad, para que se destacara la verdadera religión, refutadas las falsas y fingidas.” Cf. W. E. KLINGSHIRN, “Comer y beber con los muertos: Mónica de Tagaste y la adivinación de los sueños bereber”, trad. E. Eguiarte, *Augustinus* vol. 52, 204-207 (2007) 127-131.

Y era esa precisamente la diferencia que encontraba entre los banquetes paganos en los que se tributaba la adoración a los propios dioses, y las visitas a las tumbas de los mártires que practicaban los cristianos; estas últimas no se hacían como ritos de culto, sino como conmemoración de la admiración y el respeto hacia quienes habían sufrido el martirio por defender los valores de la religión cristiana y como signo de adoración a Dios.

El 4 de abril se celebraban los *ludi Megalenses* en honor de la gran Madre; también se conocían como *lectisternia*; en estas festividades se servían banquetes a los dioses en los templos, a los que se les ubicaba en lugares concretos para la ocasión. Estas fiestas (o mejor, los ritos) eran muy similares a los que se practicaban en las tumbas de los difuntos; hallamos aquí, por tanto, un antecedente claro de las actividades que luego llevarían a cabo los cristianos con sus difuntos. A los ojos de los maniqueos, los católicos eran considerados cismáticos del paganismo y previamente del judaísmo; entre otras causas, los juzgaban procedentes del paganismo por esta costumbre de visitar a los muertos y banquetear sobre sus tumbas. Bien es cierto que San Agustín derrochó no escasa energía a erradicar aquellas cuestiones que servían de escándalo a los ojos de los maniqueos y de escarnio a los de los paganos. De hecho, detectaba este tipo de errores en la expresión de algunos de los ritos católicos, incluso en su santa madre, como lo eran los banquetes en las tumbas de los difuntos o de los mártires, actividades muy próximas a los *Parentalia* de los paganos y, muy probablemente, herencia de ellos. Esta era la acusación que Fausto el maniqueo dirigía a los católicos:

*puta vos, qui desciscentes a Gentibus, monarchiae opinionem primo vobiscum divulsistis, id est, ut omnia credatis ex Deo: sacrificia vero eorum vertistis in agapes, idola in martyres, quos votis similibus colitis: defunctorum umbras vino placatis et dapibus; solemnes Gentium dies cum ipsis celebratis, ut calendas, et solstitia: de vita certe mutastis nihil; estis sane schisma, a matrice sua diversum nihil habens nisi conventum*⁸⁶³.

⁸⁶³ C. Faust. 20, 4: "Piensa que vosotros, que os escindisteis de los gentiles, en primer lugar arrancasteis violentamente la opinión de la monarquía, es decir, con la intención de hacer creer que todo procede de Dios; pero transformasteis sus sacrificios en ágapes, en mártires sus ídolos, a los que adoráis con ritos similares; aplacáis con vino y manjares las sombras de los difuntos, celebráis los días solemnes de los gentiles con ellos mismos, como las *Kalendas* y los solsticios⁸⁶³; nada habéis cambiado de vuestra vida anterior; sois, es evidente, un cisma que en nada difiere de su matriz, excepto en el lugar de reunión." A diferencia de los paganos, a cuyos templos sólo accedían los sacerdotes a practicar los ritos establecidos y por los que San Agustín muestra un reverencial respeto, los cristianos utilizaban los templos como el centro de reunión de todos los fieles. En cuanto a las acusaciones de Fausto, nos preguntamos si San Agustín no habría estado de acuerdo hoy en día con él al observar cómo tienen

Desde luego, Fausto fallaba en el diagnóstico, pero no en las pruebas que aportaba. Incluso el propio San Agustín admitía que dichas prácticas estaban terminantemente prohibidas en la religión cristiana, hasta el punto de reprochar a su propia madre esta nefanda costumbre; le afeaba su querencia al vino so pretexto de recordar a los mártires en sus tumbas:

*Qui autem se in memoriis martyrum inebriant, quomodo a nobis approbari possunt, cum eos, etiam si in domibus suis id faciant, sana doctrina condemnet? Sed aliud est quod docemus, aliud quod sustinemus, aliud quod praecipere iubemur, aliud quod emendare praecipimur, et donec emendemus, tolerare compellimur. Alia est disciplina Christianorum, alia luxuria vinolentorum, vel error infirmorum*⁸⁶⁴.

Era muy consciente de la fragilidad de las costumbres cristianas; ponía el ejemplo de cómo Pablo y Bernabé (Hch 14,7) habían rasgado sus vestiduras porque los licaonios pretendían adorarlos como dioses al ver los milagros y prodigios que realizaban⁸⁶⁵. Pero su hábil elocuencia le permitía jugar a su antojo con las críticas paganas de las costumbres cristianas: así pues, pedía no criticar la virginidad de las monjas, por serlo también las Vestales; o no juzgar los sacrificios que practicaban los patriarcas, porque también los hacían los gentiles. ¿Cuál era a su juicio la diferencia entre unos y otros? La diferencia no se hallaba en la práctica en sí misma, sino en el destinatario de la ofrenda: los hebreos sacrificaban a Dios; los gentiles, *superbae impietati daemoniorum id ipsum sibi ob hoc adrogantium, quo haberentur dii, quia divinus honor est sacrificium*⁸⁶⁶.

San Ambrosio fue el primero que alzó la voz y estableció la prohibición de llevar vino a las tumbas de los mártires. La causa de esta 'ley seca' residía en la similitud de esta costumbre con los *Parentalia*⁸⁶⁷ que llevaban a cabo los paganos. Estas festividades

lugar entre los cristianos fiestas muy similares a las descritas de los paganos y la adoración casi sacrílega que se profesa de algunas imágenes de santos.

⁸⁶⁴ C. Faust. 20, 21: "Pero quienes se emborrachan en las memorias de los mártires, ¿cómo pueden tener nuestra anuencia, cuando los condena, incluso si lo hacen en sus domicilios, la sana doctrina? Pero una cosa es lo que enseñamos, otra lo que soportamos, otra lo que se nos exige preceptuar, otra lo que se nos preceptúa enmendar y, hasta que lo consigamos enmendar, nos vemos obligados a tolerar. Una cosa es la disciplina de los cristianos, otra la lujuria de los embriagados o el error de los débiles."

⁸⁶⁵ En una prueba evidente de evemerismo.

⁸⁶⁶ C. Faust. 20, 22: "...a la soberbia impiedad de los demonios, por esto mismo que se arrogan a sí mismos a fin de ser tenidos por dioses, porque el sacrificio es un honor divino."

⁸⁶⁷ Conf. 5, 2, 2.

se conmemoraban del 21 al 27 de febrero, según transmite Ovidio⁸⁶⁸. Los cristianos celebraban banquetes en las tumbas de los mártires y de sus difuntos, banquetes que parecían ser más propios de la religión pagana⁸⁶⁹. El banquete ofrecido al muerto por los familiares recibía el nombre de *refrigerium*. Entre los cristianos se mantuvo esta costumbre con algunas variantes, como, por ejemplo, la sustitución de la comida por la eucaristía⁸⁷⁰ y el ofrecimiento de comida a los pobres. Sin embargo, no pocos cristianos retornaban a sus raíces paganas con magnas celebraciones que se extendían más allá de los propios difuntos y en las que se conmemoraba también a personas notables de la ciudad como los obispos y los mártires. Se convertía, pues, en una fiesta de comida, bebida y danza; se hizo famosa la celebración en memoria de San Cipriano en Cartago⁸⁷¹:

*Istum tam sanctum locum, ubi iacet tam sancti martyris corpus, sicut meminerunt multi qui habent aetatem; locum, inquam, tam sanctum invaserat pestilentia et petulantia saltatorum. Per totam noctem cantabantur hic nefaria, et cantantibus saltabatur*⁸⁷².

San Ambrosio, conocedor de los derroteros por los que caminaban estas celebraciones, las prohibió de forma inequívoca; incluso santa Mónica, en su periplo milanés, fue amonestada por exportar esta costumbre africana⁸⁷³.

Sugería San Agustín honrar la memoria de los mártires evocando sus martirios⁸⁷⁴, no bebiendo sin freno o adorándolos como a dioses: “los mártires aborrecen vuestras botellas, los mártires odian vuestros vasos sagrados, los mártires odian vuestras

⁸⁶⁸ *Fast.* II 533-571. Curiosamente, Ovidio sugiere que se practique la austeridad en los alimentos que se llevan a los Manes; el poeta atribuye a Eneas la introducción de este culto en el Lacio desde que practicó las exequias de su padre.

⁸⁶⁹ *V. Serm.* 86, 6: “A veces se apoderan de un hombre dos señoras opuestas entre sí: la avaricia y el lujo...” (Nos recuerda a *Sal. Cat.* 5, 8; cf. *Conf.* 6,2, 2; *Epist.* 29; *C. Faust.* 20, 21).

⁸⁷⁰ *V. De civ.* 22, 8, 1, donde se mencionan las *memoriae martyrum* o *sanctorum*, que eran lugares donde se erigía un monumento conmemorativo de su muerte o de la sepultura, junto a los cuales en ocasiones se administraba la eucaristía.

⁸⁷¹ Al respecto de la celebración del natalicio del mártir san Cipriano, que fue obispo de Cartago, véanse los *Sermones* 309-313G dedicados todos ellos a la memoria del mártir.

⁸⁷² *Serm.* 311, 5, 5: “Ese lugar tan santo, donde yace el cuerpo de un mártir tan santo (san Cipriano), como recuerdan muchos que tienen cierta edad, ese lugar, digo, lo había invadido la peste y el descaro de los bailarines. Durante toda la noche se cantaban aquí cosas nefandas y, con las canciones, se bailaba.”

⁸⁷³ Cf. *Conf.* 6, 2, 2; *Epist.* 22; esta última carta estaba dirigida a Amelio, obispo de Cartago, sobre la necesidad de suprimir dicha fiesta siguiendo la estela marcada por San Ambrosio en Milán. También, *Epist.* 29 a Alipio. V. VAN DER MEER, *San Agustín, pastor de almas*, ‘Los banquetes funerarios’ (Barcelona 1965) 633-669.

⁸⁷⁴ Cf. *Serm.* 335 A, 2.

borracheras. Pero los odian mucho más si los adoran⁸⁷⁵.” Era evidente que, aunque esos banquetes estaban destinados a los muertos, los disfrutaban más bien los vivos. Decía al respecto: “Y está claro que esto no corresponde a los muertos y que esta es una costumbre de paganos, que no procede de aquel sarmiento y vena de justicia de nuestros padres los patriarcas, de los que leemos que se concelebraron sus exequias, pero no hemos leído que se ofrecieran sacrificios⁸⁷⁶.” En efecto, a menudo salía a relucir la reminiscencia hedonística⁸⁷⁷ y algunos paganos, ante el espectáculo que se presenciaba en los *Parentalia*, preferían disfrutar en vida porque los difuntos no parecían hacerlo en estas fiestas.

2.6 Costumbres del mundo pagano: la superstición

La dificultad de convencer a los paganos de que se desprendiesen de sus primitivas costumbres era grande, aun así, consideraba San Agustín que era más fácil extender la catequesis a los ignorantes, a la gente rural, fondeada en pequeñas supersticiones relacionadas con las fechas de plantar, viajar o edificar⁸⁷⁸, pero más alejada de las prácticas corruptas de la ciudad⁸⁷⁹, donde se daba cita todo tipo de desalmados dispuesto a corromper las buenas costumbres.

De igual manera que sucede con el vocablo “pagano”, entre los estudiosos de la cuestión pagana en el s. IV existe cierta preocupación por delimitar el significado de otros vocablos que tienen una presencia frecuente; es el caso de la palabra “superstición”. En la lengua española, la superstición se explica como una creencia extraña o ajena a la razón y, por añadidura, a la religión; y ese es precisamente el uso que queremos darle en este apartado; nuestra intención es hacer patentes algunas de

⁸⁷⁵ *Serm.* 273, 8, 8.

⁸⁷⁶ *Serm.* 361, 6. *Cf.* *Serm.* 351, 11.

⁸⁷⁷ *Cf.* 1Cor 15,32; Sap 2,6; Is 22,13; 56,12.

⁸⁷⁸ *Cf.* *Serm.* 190, 1, 1.

⁸⁷⁹ *Cf. De catech. rud.* 16, 25: No todos los hombres buscaban riquezas, muchos preferían alienarse en otros menesteres: “También hay hombres que no pretenden ser ricos ni buscan alcanzar las vanas pompas de los honores, sino que prefieren gozar y descansar en tabernas y en fornicaciones, en los teatros y en los espectáculos de la frivolidad, que tienen gratis en las grandes ciudades.”

esas prácticas supersticiosas del hombre común en tiempos de San Agustín y hacerlo desde sus ojos. En el contexto de sus obras, San Agustín utiliza la expresión 'superstición' para referirse al conjunto de prácticas de la religión pagana: sus *ludi*, sus ceremonias religiosas, sus procesiones, y los hábitos de los ciudadanos ligados a gestos u objetos que, de forma extraordinaria y en ocasiones anodina, recibían la fe de estas gentes en aras a la consecución de beneficios, curaciones, adivinaciones de acontecimientos futuros, etc., y que a menudo tenían su imagen en objetos extraños de uso común utilizados como fetiches y con un valor apotropaico. De alguna manera, la magia podría enmarcarse en el conjunto de la superstición, ya que las supersticiones no recibían tampoco la anuencia de los gobernantes.

Una de las eruditas que más se ha detenido en el estudio de la palabra 'superstición' es Maijastina Kahlos⁸⁸⁰, la cual, siguiendo su tesis de la polarización de paganos y cristianos en el s. IV, analiza la superstición como dicotomía frente a la religión. Afirma metafóricamente de ambas que se miran una a otra en un espejo y, en este sentido, entiende que lo que no es religión ha de entenderse como superstición y viceversa. Kahlos dibuja esta antítesis como fruto de la oposición binaria de paganos y cristianos recogida en el proemio de su ensayo, pero la autora aparenta evitar el debate y situarse en una posición intermedia, pues sus opiniones florecen casi siempre en el lugar del *incertus* (palabra que ella misma sugiere). Kahlos incluye en su reflexión la definición que propone Cicerón de esta palabra: *religione, id est, cultu deorum*⁸⁸¹. Profundiza más añadiendo la distinción que existe entre religión y superstición: superstición es una perversión de la religión que aún permanece dentro de la tradición religiosa. Para sostener su definición se ampara principalmente en las opiniones de Varrón y Séneca⁸⁸². Kahlos pretende hacer patente que, frente a la opinión de los citados filósofos romanos, los cristianos opinan que la superstición es cualquier práctica religiosa de los paganos, y que eso es exactamente lo mismo que los paganos opinaban del judaísmo primero y del cristianismo después.

Como hicimos anteriormente con el vocablo 'pagano', dejemos libre la voz del obispo para ver qué opina sobre esta cuestión; nos ofrece la siguiente definición de 'superstición' y cita algunos ejemplos:

⁸⁸⁰ *Religio et superstitio*, en *Debate and Dialogue...* (2017) 93-110.

⁸⁸¹ *De nat. deor.* II 9, 1.

⁸⁸² *Varr. apud Aug De civ.* 6, 9, 2; *Sén. De clem.* II 5, 1: *Ergo quemadmodum religio deos colit, superstitio violat* (cf. *Sén. Epist.* 123, 16: *Superstitio error insanus est: amandos timet, quos colit violat*).

Superstitiosum est quidquid institutum est ab hominibus ad facienda et colenda idola pertinens vel ad colendam sicut Deum creaturam partemve ullam creaturae vel ad consultationes et pacta quaedam significationum cum daemonibus placita atque foederata, qualia sunt molimina magicarum artium, quae quidem commemorare potius quam docere assolent poetae. Ex quo genere sunt, sed quasi licentiore vanitate, haruspicum et augurum libri. Ad hoc genus pertinent omnes etiam ligaturae atque remedia, quae medicorum quoque disciplina condemnat, sive in praecantationibus sive in quibusdam notis quos characteres vocant, sive in quibusque rebus suspendendis atque illigandis vel etiam saltandis quodammodo, non ad temperationem corporum, sed ad quasdam significationes aut occultas aut etiam manifestas, quae mitiore nomine physica vocant, ut quasi non superstitione implicare, sed natura prodesse videantur sicuti sunt inaures in summo aurium singularum, aut de struthionum ossibus ansulae in digitis, aut cum tibi dicitur singultienti ut dextera manu sinistrum pollicem teneas. [...] His adiunguntur milia inanissimarum observationum, si membrum aliquod salierit, si iunctim ambulantis amicus lapis aut canis aut puer medius intervenerit. Atque illud quod lapidem calcant tamquam diremptorem amicitiae minus molestum est quam cum innocentem puerum colapho percutiunt, si pariter ambulantis intercurrit. [...] Hinc sunt etiam illa: limen calcare cum ante domum suam transit; redire ad lectum si quis dum se calceat sternutaverit; redire domum si procedens offenderit; cum vestis a soricibus roditur, plus tremere suspicio ne futuri mali quam praesens damnum dolere. [...] Neque illi ab hoc genere perniciosae superstitionis segregandi sunt qui genethliaci propter natalium dierum considerationes, nunc autem vulgo mathematici vocantur⁸⁸³.

⁸⁸³ *De doctr.* 2, 20, 30-21, 32 (cf. 2, 24, 37): “Supersticiosa es cualquier cosa que ha sido establecida por los hombres para fabricar y adorar ídolos, que se utiliza o bien para adorar, como si fuera a Dios, a la criatura o a una parte de ella, o bien para consultas o para ciertos pactos de interpretación convenidos y firmados con los *daemones*, como son las molicies de las artes mágicas, que los poetas suelen evocar más que enseñar. Son de este género, pero como con una vanidad más extraviada, los libros de arúspices y augures. A esta clase pertenecen también todas las pulseras y remedios, que también condena la disciplina de los médicos, o en cancioncillas o en ciertas notas que llaman ‘caracteres’, o en colgarse y atarse algún objeto, o incluso en saltar de cierta forma, no para ejercitar el cuerpo, sino para ciertas intenciones ya sean ocultas o incluso manifestas, que con un nombre más amable llaman físicas, como si no guardasen relación con la superstición, sino que parecieran hacerlo de forma natural, como lo son los pendientes en la parte de arriba de cada oreja, o los anillos de hueso de avestruz en los dedos, o cuando se te dice si tienes hipo, que agarres con la mano derecha el pulgar de la izquierda. [...] A estas debemos añadir miles de inanísimas observaciones: si algún miembro se disloca, si paseando con los amigos se interpone una piedra, un perro o un niño. Y eso de que dan una patada a una piedra como causante de la ruptura de una amistad es menos molesto que cuando sacuden un puñetazo a un inocente niño, si de igual modo se interpone entre los que pasean. [...] También existen otros: pisar el umbral cuando uno pasa delante de su casa; volver al lecho si estornudas mientras te calzas; regresar a casa si te has tropezado; cuando los ratones te roen el vestido, tener mucho miedo por la sospecha de que un daño futuro va a ser peor que este. [...] Y no debemos

En este amplio fragmento, podemos atisbar la coincidencia de lo que era la superstición en tiempos de San Agustín con lo que nosotros entendemos actualmente como superstición; aunque ha citado sólo una parte, distinguimos hoy en día miles de modismos, manías o amuletos que abundan entre los ciudadanos del mundo, incluso en personas ligadas a la religión cristiana; el que más y el que menos tiene una costumbre arraigada y en muchos casos heredada de nuestros mayores. Incluso Cicerón, tomando como referencia a sus antepasados, afirma que hay que separar superstición de religión, sosteniendo su argumentación desde la etimología de la palabra: “quienes durante días enteros hacían preces e inmolaciones para que sus hijos sobrevivieran (*superstites*) fueron llamados supersticiosos⁸⁸⁴.”

En cuanto a las costumbres supersticiosas, la intención de nuestro estudio no tiene como objetivo principal mostrar si el paganismo seguía, o no, vivo a principios del s. V, sino descubrir desde la mirada de San Agustín cuáles eran las prácticas supersticiosas que él denunciaba y a qué se debía esa prolongación agónica de los ritos públicos y privados del paganismo. Nos parece más bien que en las clases populares, más que hablar de religión, deberíamos hablar de entretenimiento y superstición; en la sociedad cultivada, por el contrario, se mantenía el culto a los dioses de la mitología como una forma de resistencia frente al cambio que venía propiciado por una nueva religión que ponía fin a sus costumbres ancestrales, a sus normas consuetudinarias y, en última instancia, a su hegemonía. En este contexto, no pocos estudiosos acusan a San Agustín de haber adoptado una iniciativa beligerante contra paganos o herejes; sin embargo, una lectura de la totalidad de sus obras pormenorizada y exenta de pasiones o animadversiones previas nos permite apreciar que la mayor parte de su producción literaria polemista viene motivada por un deseo vehemente de defender a la Iglesia frente a los ataques indisimulados de agentes externos, y no por una iniciativa previa contra esos agentes.

En este apartado, sus obras más representativas en la cuestión de la superstición serán los sermones, ya que es en ellos donde se encuentra más cercano a sus feligreses; con un lenguaje directo y en gran medida exento de artificios retóricos, se dirige a los fieles para denunciar cuáles son las prácticas supersticiosas que los encadenan al mundo antiguo y de las que a duras penas son incapaces de liberarse.

excluir de este grupo de la perniciosa superstición a los genetlíacos, vulgo matemáticos ahora, por sus observaciones del día natal.

⁸⁸⁴ *De nat. deor.* II 71, 10; cf. *Lact. Div. Inst.* 4, 28.

El principal espacio de transmisión se hallaba en las iglesias; San Agustín había alcanzado con sus sermones un lugar preeminente y se abría camino entre los otros espectáculos de la ciudad, pero su público seguía apegado a sus viejas prácticas:

*Cum vero adversus eos instruitur, quorum perversae turbae corporaliter implent ecclesias, simul etiam praecepta breviter et decenter commemorentur christianae atque honestae conversationis, ne ab ebriosis, avaris, fraudatoribus aleatoribus, adulteris, fornicatoribus, spectaculorum amatoribus, remediorum sacrilegorum alligatoribus, praecantatoribus, mathematicis, vel quarumlibet artium vanarum et malarum divinitoribus, atque huiusmodi caeteris ita facile seducatur, et impunitum sibi fore arbitretur, quia videt multos qui christiani appellantur, haec amare, et agere, et defendere, et suadere, et persuadere*⁸⁸⁵.

La iglesia se abarrotaba para asistir a las homilías de San Agustín, y tal asistencia masiva provocaba en ocasiones un molesto ruido que impedía la fluidez de su discurso. Esto motivaba que, en ocasiones, se repitiese al día siguiente el sermón pronunciado el anterior⁸⁸⁶. Es fácil de ver el sufrimiento que padecía al comprobar los vaivenes de la sociedad en el aspecto religioso; y, así como las multitudes se arracimaban en las iglesias para asistir a las homilías, especialmente en fechas cristianas muy señaladas, de igual manera volvían a vaciarse atraídas por los espectáculos mundanos de teatros y anfiteatros: “Y llegaron a aumentar tanto estas muchedumbres, que por la pascua se llenaban las iglesias hasta el punto de no dar cabida sus paredes a tanta gente. ¿Y cómo no va uno a atribularse por esta multitud, cuando ve que los que poco antes llenaron las iglesias, esos mismos llenan ahora los teatros y los anfiteatros?”⁸⁸⁷

⁸⁸⁵ *De catech. rud.* 7, 11: “Pero cuando se instruye contra aquellos cuyas perversas turbas llenan literalmente las iglesias, al mismo tiempo se deben repasar breve y decentemente los preceptos de la cristiana y honesta convivencia, para no ser seducidos fácilmente por borrachos, avaros, jugadores tramposos, adúlteros, fornicadores, amantes de espectáculos, suministradores de remedios sacrílegos, encantadores, astrólogos, o por adivinadores de cualesquiera artes vanas y maléficas y otros de esa condición, y piense que va a quedar sin castigo porque ve a muchos que se llaman cristianos ansiar cosas semejantes y practicarlas y defenderlas, persuadir y aconsejar.” *Cf. Enarr. in Ps.* 30, 11.

⁸⁸⁶ *Cf. Serm.* 68, 1. Este sermón, en concreto, fue pronunciado en 425, ya entonces su senectud había minado sus fuerzas y su salud y carecía entonces del vigor necesario para hacerse oír con claridad.

⁸⁸⁷ *Enarr. in Ps.* 30, 2, 2, 2. La presencia de San Agustín se había convertido en un espectáculo más de la ciudad, pero el asunto es que los mismos que en las fiestas cristianas llenaban las iglesias, hacían lo propio con los teatros en las paganas; cuestión idéntica a la que sucede en nuestros días, en los que algunas fiestas religiosas arrastran a multitudes, pero gran parte de ese público fervoroso descarta la liturgia si coincide con un espectáculo.

Cuando coincidía la liturgia con los espectáculos lúdicos, entraban en disputa una con los otros, y era consciente de que la iglesia no terminaba de completar el aforo porque sus feligreses se hallaban en el teatro o el anfiteatro. La competencia era feroz y San Agustín dejaba ver la solución: si los cristianos no asistieran a tales espectáculos, los edificios lúdicos quedarían vacíos y habrían de cerrar. Esta propuesta deja entrever que los espectadores eran cristianos en su mayor parte: “He aquí que hay juegos; no vayan los cristianos, y veamos si no es tan grande el vacío que hasta la misma desvergüenza se ruborice... Haceos este regalo, cristianos: no entréis a los teatros⁸⁸⁸.” En las localidades pequeñas, la inmensa mayoría de los ciudadanos se había convertido al cristianismo; a pesar de ello, se seguían llenando los teatros:

*Hi sunt qui modo gaudent talibus pompis: inter illos sunt qui propterea hodie non venerunt, quia munus est. Cui munus est? Cui damnum? Aut unde munus? Aut unde damnum? Non enim illi tantum qui talia edunt, damno feriuntur; sed maiori damno percutiuntur, qui talia libenter intuentur. Illorum arca auro exinanitur; istorum pectus iustitiae divitiis exspoliatur. Plangunt plerique editores, vendentes villas suas: quomodo debent plangere peccatores, perdentes animas suas!*⁸⁸⁹

Los espectáculos solían ser gratis para los espectadores, los empresarios ensanchaban sus bolsillos vaciando los de los potentados ávidos de fama y ansiosos de aumentar su poder; la mejor manera de hacerse publicidad entre la población era el mecenazgo de espectáculos públicos.

No debía ser infrecuente la asistencia de paganos a las iglesias para escuchar sus sermones, a juzgar por los comentarios que vierte en no pocos lugares de sus escritos⁸⁹⁰; algunos de esos gentiles, si bien entraban a la iglesia con la intención manifiesta de buscar un motivo de burla, al parecer, tornaban en muchas ocasiones a sus casas convencidos por la simpar oratoria del santo o perdían los motivos de sorna al escuchar los razonamientos del obispo, como se puede advertir en la siguiente secuencia: “Porque algunos vengan a reírse de tales preceptos, toda su petulancia se depone por

⁸⁸⁸ *Serm.* 301 A, 7; cf. *Serm.* 88, 17; 250, 3; 252, 4...

⁸⁸⁹ *Enarr. in Ps.* 147, 7: “Son estos quienes enseguida se alegran con tales pompas; entre ellos se encuentran los que no han venido hoy porque hay espectáculo. ¿Para quién es el espectáculo? ¿Para quién el daño? O ¿de dónde nace el espectáculo? ¿De dónde el daño? Pues no sólo resultan dañados quienes ofrecen tales cosas, sino que sufren un daño mayor quienes las disfrutaban de buen grado. Se vacía de oro el arca de aquellos; el pecho de esos se despoja de las riquezas de la justicia. Lloran muchos promotores al vender sus villas. ¡Cómo deben llorar los pecadores al perder sus almas!”

⁸⁹⁰ *Serm.*, *Enarr. in Ps.*, *In Io. Ev.*, *Epist...* pass.

una variación repentina o se reprime por temor o por pudor⁸⁹¹.” A diferencia de los ritos paganos, donde eran frecuentes el desenfreno y la algarabía, las reuniones litúrgicas estaban encintas del respeto debido, los fieles ocupaban distintos lugares en función de su sexo y escuchaban las pláticas del obispo, que se situaba en un lugar elevado para ser escuchado y visto por todos.

Se establecía en época de San Agustín una división dentro de la sociedad pagana: los paganos malos o entregados a todas las perversas actividades mencionadas anteriormente, como el teatro, el anfiteatro y el circo, y una segunda clase conformada por gentiles que evitaban ese ludismo, fundamentalmente *sapientes et philosophi mundi*. Los paganos, a su vez, establecían una división similar entre los cristianos; esos filósofos recomendaban buscar en los elementos una explicación racional y prudente que dotase de sentido a los ídolos; ahora bien, frente a la acusación que se les hacía de rendir culto a ídolos de piedra, ellos, recíprocamente, acusaban a los cristianos de prestar adoración a las columnas de la iglesia o a las pinturas. Respecto de esta práctica, poco sabemos, pues San Agustín no nos amplía detalles, aunque parecía estar muy extendida y tal vez fuera esa precisamente la causa de su silencio⁸⁹². La sospecha de que existiese esta o una práctica similar quedaba fundamentada por el obispo, ya que, para esquivar este tipo de acusaciones aconsejaba entrar en los templos sin dar ocasión a los paganos de ejercer tales acusaciones⁸⁹³. La insistencia en otros lugares de sus obras en transmitir las querellas paganas que los señalaban por la adoración de columnas y pinturas nos permite colegir que, efectivamente, existía una iconografía cristiana de la que se servían para dar culto a Dios; esa costumbre conciliaba mal con el espíritu iconoclasta de San Agustín: “Así como nosotros predicamos públicamente en Cristo que no se adore a columnas, ni las piedras en los edificios de los lugares santos, o incluso pinturas...”⁸⁹⁴

⁸⁹¹ *De civ.* 2, 28.

⁸⁹² Pío de Luis sugiere que se trataba de una mezcla de costumbres pagana y judía (*O.C.* XXIV, BAC 447, n.59, p.76): El tacto de las *mezuzah* (rollos de pergamino dispuestos en las jambas -cf. Dt 6,4-9; 11,13-21) que se hacía al atravesar las puertas de una casa judía. Este mismo autor considera posible que las *mezuzah* hubiesen sido sustituidas por una cruz u otro símbolo cristiano.

⁸⁹³ Cf. *Serm.* 198, 10; 198, 16.

⁸⁹⁴ *Serm.* 198, 16. No son muchas las tablas pintadas que ha recuperado la arqueología (encontramos algunos ejemplos en el Museo del Louvre, entre otros), sin embargo, debía de estar muy extendido este arte; observando estos fragmentos, entendemos que entre los cristianos ya entonces había cuadros de temática religiosa, pero mucho más extendida estaba esta costumbre, como es lógico, entre los paganos, cuyos artistas immortalizaban en sus tablas a escritores o a distintos personajes y escenas homéricas. San Agustín distingue dos tipos de pinturas: las *tabulae pictae* y las *picturae parietis*: “En verdad, cuando contemplamos una pintura de retratos, les añadimos el título con sus nombres propios, así, al observar una pintura o un mural, decimos: aquel es Cicerón; aquel, Salustio;

Los cristianos, a ojos de algunos paganos, constituían una religión misteriosa, y en cierto modo así era; se sustentaba en misterios, pero se diferenciaba de los cultos misteriosos paganos en que al cristianismo podía acceder cualquiera, no sólo unos pocos privilegiados. A esta visión del cristianismo como religión misteriosa, contribuía entre otras cuestiones la prohibición de acceder a la interpretación de los misterios cristianos a los no bautizados⁸⁹⁵. También eran acusados de secretismo por los lugares de celebración de sus ritos, pues decían que se practicaban “en conventículos secretos”, frente a los cultos de los dioses, que se hacían de forma pública; este matiz daba argumentos a los gentiles para considerar que se debían anteponer sus propios cultos. Esa afirmación de que los ritos paganos fuesen públicos no era del todo cierta, pues lo que era público eran las procesiones y algunas celebraciones practicadas en las puertas de los templos. En este sentido, los ritos misteriosos de *Liber* proporcionaban a San Agustín la prueba exculpatória en su argumentación:

Deinde tu ipse iudicas nihil aliud te agere voluisse, cum publicam sacrorum vestrorum celebrationem commemorares, nisi ut nobis decuriones et primates civitatis per plateas vestrae urbis bacchantes ac furentes, ante oculos quasi spectacula⁸⁹⁶ poneremus: in qua celebritate, si numine inhabitamini, certe videtis quale illud sit quod adimit mentem. Si autem fingitis; quae sunt ista etiam in publico vestra secreta, vel quo pertinet tam turpe mendacium?⁸⁹⁷

El amuleto era otro de los eslabones que vinculaban al hombre antiguo en la cadena del paganismo; aunque su uso no llegaba a ser considerado una falta grave, su valor apotropaico frente a las enfermedades o los accidentes lo convertían en un objeto de uso frecuente e indispensable para ahuyentar las adversidades:

aquel, Aquiles; aquel, Héctor; este, el río Simois; aquella, Roma; cuando, en realidad, no son otra cosa que imágenes pintadas.” (*De div. quaest. ad Simpl.* 2, 3, 2). Se deduce de estas palabras que los retratos más habituales eran los de escritores republicanos como Cicerón o Salustio; seguían vigentes los de héroes de la guerra de Troya o los pasajes de la *Eneida*; o quizás se tratase de la evocación de imágenes que decoraran las paredes de la escuela.

⁸⁹⁵ Cf. *Serm.* 272. Según P. de Luis, esto se debía a la llamada ‘disciplina del arcano’, que impedía revelar los misterios a los neófitos no bautizados (cf. *O.C.* XXIV, BAC 447, n.504, p.863).

⁸⁹⁶ Eso es realmente lo que eran estos ritos, espectáculos callejeros para el pueblo, un entretenimiento más que regalar a la ciudad, una oportunidad para los dignatarios de hacerse propaganda y ostentación del cargo.

⁸⁹⁷ *Epist.* 17, 4: “Después tú mismo afirmas (se dirige a Máximo de Madaura, su principal oponente pagano de esta localidad) que no pretendías llevar a cabo ninguna otra cosa, al evocar la celebración pública de vuestros ritos sagrados, sino poner ante nuestros ojos, como espectáculos, a los decuriones y principales por las plazas de vuestra ciudad como bacantes y frenéticos; en esta celebración, si sois poseídos por el numen, ya me diréis quién es aquel (numen) que os nubla la mente. Pero si lo simuláis, ¿qué pintan en público esos vuestros ritos secretos o a qué corresponde tan torpe mentira?”

*Cum caput tibi dolet, laudamus si Evangelium ad caput tibi posueris, et non ad ligaturam cucurreris. Ad hoc enim perducta est infirmitas hominum, et ita plangendi sunt homines qui currunt ad ligaturas, ut gaudeamus quando videmus hominem in lecto suo constitutum, iactari febribus et doloribus, nec alicubi spem posuisse, nisi ut sibi Evangelium ad caput poneret; non quia ad hoc factum est, sed quia praelatum est Evangelium ligaturis*⁸⁹⁸.

Inconscientemente, San Agustín convertía los Evangelios en otro fetiche que ayudase a superar las dolencias que sufría el paciente cristiano, dando muestras, una vez más, de su incapacidad para apagar su inextinguible origen pagano. Y es que, en cuestiones de salud, los ciudadanos parecían confiar más en los sortilegios que en las ciencias médicas y los que caían enfermos solían regresar a sus prácticas paganas y recurrir a los amuletos en busca de su sanación, embaucados en muchas ocasiones por los profesionales de las artes ocultas, curanderos (*remediorum diabolicorum alligatores*) y hechiceros (*praecantatores*): “En una ocasión enferma un fiel y allí aparece el tentador. Se le promete, a cambio de su salud, un sacrificio ilícito, un pestífero y sacrílego amuleto, un nefando encantamiento, una consagración mágica, y le dice: aquel y aquel enfermaron peor que tú, y así se recuperaron; haz esto si quieres vivir; si no lo haces, morirás⁸⁹⁹.” En efecto, no era infrecuente que por la misma puerta que entraba la agonía, saliera la fe y, lejos de pensar en la esperanza de una nueva vida, se aferraban con fuerzas a la presente y recurrían a todos los medios posibles que alimentasen su esperanza de supervivencia:

*Homines autem pertinentes ad hominem, non filii hominis, quia non curant nisi istam salutem quam, cum transient, nullam existimant secuturam, quando eis coeperit salus ista periclitari, etiam si Christiani vocentur, sortilegos quaerunt, ad mathematicos mittunt, remedia illicita collo suo suspendunt*⁹⁰⁰.

⁸⁹⁸ *In Io. Ev. 7, 12*: “Cuando te duele la cabeza, te felicitamos si te has puesto el Evangelio sobre la cabeza, y no has recurrido a un amuleto. En efecto, a tal punto ha llegado la debilidad de los hombres, y son tan dignos de lástima los hombres que corren a por amuletos, que nos regocijamos al ver a un hombre postrado en su lecho padecer de fiebres y dolores, y no haber puesto su esperanza de curación en otra cosa que ponerse el Evangelio sobre su cabeza; no porque fuese escrito a tal fin, sino porque prefirió el Evangelio a los amuletos.” *Cf. In Io. Ev. 7, 7.*

⁸⁹⁹ *Serm. 318, 3; cf. Serm. 15 A, 4; Enarr. in Ps. 91, 7...*

⁹⁰⁰ *Serm. 335 D, 3*: “En cambio, los hombres que pertenecen al hombre, no los hijos del hombre, puesto que no cuidan sino de esa salud, cuando, al acabarse, piensan que no hay nada después, cuando comienza a debilitarse su salud, incluso aunque se llamen cristianos, buscan a los echadores de suertes, mandan llamar a los matemáticos, cuelgan de su cuello remedios ilícitos.” *Cf. Serm. 4, 36.*

En este contexto de desesperación, la picaresca alimentaba los estómagos de muchos bajo el manto de la predicación cristiana; se hacían pasar por apóstoles de Cristo haciendo el negocio con reliquias falsas y filacterias⁹⁰¹:

*omni modo cupientes obscurare putribus suis, tam multos hypocritas sub habitu monachorum usquequaque dispersit, circumeunt provincias, nusquam missos, nusquam fixos, nusquam stantes, nusquam sedentes. Alii membra martyrum, si tamen martyrum, venditant; alii fimbrias et phylacteria sua magnificant; alii parentes vel consanguineos suos in illa vel in illa regione se audisse vivere, et ad eos pergere mentiuntur; et omnes petunt, omnes exigunt, aut sumptus lucrosae egestatis, aut simulatae pretium sanctitatis*⁹⁰².

Los paganos cultos se justificaban a sí mismos al entender que el simulacro no era sino la representación del dios al que rendían culto. Caían por ello en la red de la elocuencia agustiniana, quien no comprendía la necesidad de adorar el símbolo de un dios que se podía percibir a través de los sentidos, como el sol, la luna o la tierra: “Si no hicieran simulacros a las realidades que se ven y los hicieran sólo a las que no se ven, podrían engañar a los menos cautos... Es estúpido poner en un templo cerrado la imagen de una realidad que puede ser vista y adorada a cielo abierto⁹⁰³.” De la misma manera que nadie saludaría a la imagen de un retrato cuando se visitara al retratado, San Agustín se burlaba de las adoraciones a los simulacros, a no ser que fuesen imágenes de alegorías como la virtud o la justicia, ya que se trataba de realidades invisibles, cuestión que, aun no aceptándola tampoco, al menos tenía su lógica. Eran precisamente los eruditos los que resultaban más difíciles de convencer, pero no se debía tanto a sus creencias como a la terquedad y a la soberbia, males que les impedían admitir su ignorancia: “Pues cuanto les parecen ser más doctos, en tanto más indóciles⁹⁰⁴ se convierten; pues, para no confesarse ignorantes, se avergüenzan de

⁹⁰¹ Pergaminos enrollados con las Escrituras.

⁹⁰² *De op. monach.* 28, 36: “Deseando ocultar su fetidez de cualquier forma, ha dispersado por todas partes tantísimos hipócritas bajo el hábito de monje, recorriendo las provincias, sin haber sido enviados, nunca sedentarios, nunca censados, nunca establecidos. Unos mercadean con reliquias de mártires, si es que lo son; otros ensalzan sus fimbrias y filacterias; otros mienten diciendo haber oído que viven familiares o consanguíneos suyos en tal o cual región y se dirigen a verlos; y todos piden, es más, exigen los gastos de su lucrativa pobreza o el precio de su fingida santidad.”

⁹⁰³ *Serm.* 198, 17.

⁹⁰⁴ Se refería a ellos, abundando en su elocuencia, con un juego de palabras: *doctiores/indociliores*.

aprender y no está en ellos la humildad piadosa que sólo viene a enseñar el humilde Dios⁹⁰⁵.”

La adoración a hombres en vida iniciada por adulación en época imperial; esta facilidad para alcanzar la divinidad se extendió de tal manera en el mundo pagano que, ya en época del cristianismo incipiente, hombres como los apóstoles Pablo y Bernabé, a los ojos de los ciudadanos, eran vistos como los mismísimos dioses Mercurio y Júpiter encarnados (Hch 14,11); el primero, porque era experto en elocuencia; el segundo, porque obraba milagros; se llegó incluso a practicar la inmolación de víctimas en su honor. A pesar de esta imaginaria de la sociedad pagana, San Agustín, acuciado por los numerosos e incansables movimientos cismáticos y heréticos, mostraba su admiración por la unidad que mostraban los paganos en la adoración de sus ídolos; le parecían un ejemplo frente a los cristianos, pues los primeros se unían en la adoración de muchos dioses, mientras que los cristianos estaban desunidos en la adoración de un solo Dios⁹⁰⁶.

Otro mal que caracterizaba a la cultura pagana y que ha alcanzado y alcanza a todas las sociedades es el gusto por el lujo y la avaricia, males en los que Salustio descargaba la culpa de ser los grandes enemigos de las prístinas costumbres republicanas y contra los que el cristianismo mostró una cara excesivamente rígida e intervencionista. Decía Gibbon irónicamente sobre esta cuestión:

En las censuras del lujo, los Padres de la Iglesia son extremadamente minuciosos y detallados y entre los diversos artículos que provocan su piadosa indignación podemos enumerar el cabello postizo, las prendas de cualquier color excepto el blanco, los instrumentos musicales, las copas de oro, los almohadones de plumas...⁹⁰⁷

Frente al despilfarro, buscaban incluso ejemplos contrarios al lujo en el Antiguo Testamento, argumentando que Jacob utilizaba una piedra como almohada, etc., pero omitiendo entre otros el derroche en la corte del rey Salomón. El lujo era una consecuencia del dinero, asunto este que ha sufrido no pocas disputas en el seno de la Iglesia; sin embargo, San Agustín no criticaba la tenencia de dinero, que a menudo se asociaba al mal; lo que juzgaba peyorativo era el uso que de él hacía el hombre pagano:

⁹⁰⁵ *Serm.* 198, 13.

⁹⁰⁶ *De util. ieiun.* 7. Algunas prácticas eran compartidas por cristianos y paganos, como lo era el ayuno; argumentaba el obispo que la diferencia entre unos y otros radicaba en el objetivo, pues ellos lo hacían en honor de los ídolos y los *daemones*. Cf. *De util. ieiun.* 6, 9.

⁹⁰⁷ E. GIBBON, *Historia de la decadencia y caída del Imperio Romano*, ed. abrev. Dero A. Saunders, trad. Carmen Francí, Barcelona: Alba Editorial 2001, cap. VIII, p.216.

“Ten oro, te dice Dios, te lo he dado para que uses bien de él... Tiene oro, va a casas de lenocinio, fornicia, desata su lujo, ofrece juegos con gran pompa (*pompáticos ludos*), hace regalos demenciales a los histriones, pero nada da a los pobres que lo necesitan; en este caso, el oro no es un honor⁹⁰⁸.” Y era este el motivo principal de su queja, los hombres acaudalados malversaban su dinero en los espectáculos públicos para granjearse el favor del pueblo y, de este modo, adquirir gran fama por ello: “Y decís: somos cristianos. Pero derrocháis vuestro patrimonio por adular al pueblo⁹⁰⁹.” La cuestión se explicaba en la falta de caridad: *collocare te vult quae habes, non proicere*⁹¹⁰. No se trataba de renunciar abiertamente al dinero, sino de utilizarlo para el bien: *dilectio* frente a *simulatio*, es decir, no des para aparentar, sino por amor.

⁹⁰⁸ *Serm.* 21.

⁹⁰⁹ *Serm.* 9, 21.

⁹¹⁰ “Quiere que distribuyas lo que tienes, no que lo despilfarres.”

3. La impronta de la literatura clásica: Secuencias de autores profanos que forjaron el espíritu de San Agustín.

3.1 Secuencias de autores varios: Influencias menores; la problemática de los *Furta Graecorum*.

San Agustín es transmisor y heredero de los más ricos legados de la cultura espiritual pagana. Indicio indiscutible de su formación pagana son los numerosos fragmentos que nos han sido transmitidos a través de sus obras, ya sea de una forma directa, ya indirecta a través de los interlocutores de sus obras: diálogos filosóficos, tratados homiléticos y hermenéuticos, cartas principalmente y, en menor medida, obras morales y controversias.

Esta herencia clásica era recibida en las escuelas, en las que, a partir de Quintiliano⁹¹¹, Virgilio y Terencio se convierten en los poetas de referencia; también, aunque en menor medida, Horacio. A los prosistas, historiadores y oradores, se los estudiaba en las aulas de los retóricos: César y Tácito eran ignorados, Livio carecía de relevancia (sin embargo, San Agustín recurrirá a él para el repaso de la Roma antigua); el historiador clásico por antonomasia⁹¹² era Salustio⁹¹³; Cicerón, el orador de referencia. Concluimos, por tanto, que los autores canónicos de estudio en tiempos contemporáneos de San Agustín eran: Virgilio, Terencio, Salustio y Cicerón. Las obras de estos cuatro junto con la de Varrón, que era un modelo de *religio* y de *virtus* romanas además de un erudito de enorme prestigio, son las que el joven Agustín estudió en la escuela y, en consecuencia, esos autores son los que mayor influencia ejercieron en sus obras. Virgilio le aportaba el canon de belleza poética, la espiritualidad, el amor por la naturaleza, la esencia del buen romano y, por qué no decirlo, el despertar juvenil con las aventuras del héroe Eneas y sus amores con la reina Dido; para los escritores cristianos y no menos para San Agustín, el poeta de Mantua tenía además la consideración de ‘profeta de Cristo entre los autores paganos’⁹¹⁴. De Terencio tomaba preferentemente los ejemplos morales, si bien, en ocasiones le servía de referencia para juzgar la conducta absurda e inmoral de los dioses. No puede quedar fuera de esta lista de poetas Horacio, a quien recurría preferentemente como modelo académico y como recurso satírico.

⁹¹¹ Cf. H-I. MARROU, *op. cit.* V 2, p.358.

⁹¹² Quintiliano II 55, 19: *historiae maior auctor* (“uno de los mayores autores de la historia”).

⁹¹³ Esto nos sugiere que en las escuelas no se buscaba un simple historiador que narrase determinados acontecimientos, sino más bien uno que, además de transmitir los acontecimientos relevantes de la Historia de Roma, aglutinase los preceptos morales propios del *mos maiorum*.

⁹¹⁴ Cuestión que se hace claramente visible en la interpretación de la *Ecl.* IV y en distintos pasajes de sus obras.

Salustio no aparecía como un mero recopilador de acontecimientos, sino que sus obras tenían al hombre como protagonista de la historia y aglutinaban los preceptos morales propios de la idiosincrasia romana. Cicerón era el modelo ético y retórico, y la fuente de la que San Agustín bebió con saciedad hasta embriagarse de su filosofía, especialmente de su obra perdida *Hortensius*. Pero no son estos los únicos escritores de los que nos da testimonio, pues también tienen cabida en sus obras los poetas satíricos, capaces de deformar la realidad y muy útiles para ridiculizar las creencias paganas y, junto a ellos, un buen número de escritores a los que la fama no tuvo a bien recordar, pero que resultaron del agrado del santo. La gran ausente en esta amalgama literaria es la poesía elegíaca: ligerísimos destellos de Ovidio se vislumbran con dificultad; ninguna noticia tenemos de Tibulo ni de Propercio; de Catulo, tan sólo un verso; se diría que estos poetas hubiesen caído en la sima del Tártaro, pues no quedan restos de sus obras en la transmisión literaria de San Agustín, pero esto es un lugar común en los apologistas cristianos. Vemos que la lista de autores de los que tenemos certeza de su conocimiento y lectura por parte de San Agustín no es menor; sin embargo, Schanzer⁹¹⁵ opina que San Agustín se forma en un número limitado de la literatura clásica, que utiliza escasamente tras su retorno a África y tras su ordenación como obispo. El estudio de esos libros que, en opinión de la erudita, abandonó, lo retomaría previamente a la composición de *La ciudad de Dios*, y de igual manera, buscaría documentación en los libros de retórica para la composición del libro IV del *De doctrina christiana*.

Si tan contrario era en apariencia a los testimonios de los escritores paganos, ¿por qué fue tan permeable a dichos testimonios? San Agustín se mostraba propicio al aprovechamiento de aquellos mensajes de los escritores paganos que resultasen de utilidad para sus intereses morales y apologéticos, tal y como justifica en *De doct.* 2, 40, 60: “Pero si por casualidad los que se llaman a sí mismos filósofos dijeron en alguna ocasión cuestiones que se ajustan a nuestra fe, sobre todo los platónicos, no sólo debemos observarlas, sino exigir las de ellos como injustos poseedores para nuestro uso propio.” No le parecía lícito que los escritores paganos tuviesen en exclusiva aquellas noticias que fueran concordes con el mensaje de Cristo; desde esta perspectiva, consideraba que habían de ser propiedad compartida con la difusión de los dogmas cristianos. A fin de cuentas, consideraba justificado este ejercicio de rescate si lograba obtener un buen fin de algo que en origen era malo, como sigue diciendo en el mismo

⁹¹⁵ SCHANZER, D., *Augustine and the...*, en Vessey (2012) 161-174.

pasaje antes citado y que relacionamos con la cuestión de los *furta Graecorum* que se explicita más adelante en esta tesis:

“Así, todas las doctrinas de los gentiles no sólo tienen ficciones inventadas y supersticiosas, y pesadas cargas de un esfuerzo inútil, que cada uno de nosotros, teniendo a Cristo por guía, saliendo de la sociedad de los gentiles, debe aborrecer y evitar, sino que también contienen las disciplinas liberales, más apropiadas para el uso de la verdad y algunos preceptos de costumbres muy útiles, y acerca de la adoración de nuestro Dios único, se encuentran entre ellos algunas verdades. Aunque esto es como su oro y su plata, que no lo crearon ellos, sino que lo extrajeron de ciertas como minas de la divina Providencia, que se derrama por todas partes, y abusan de esto perversa e injuriosamente para obsequio de los *daemones*.”

En ocasiones, llevaba al extremo el contenido de algunas obras paganas y, lejos de pensar que se pudiera extraer de ellas algún tipo de información útil, invertía el proceso y hablaba de la Historia Sagrada como fuente de inspiración pagana; en concreto, afirmaba lo siguiente del pensamiento de Platón:

“¡Cuán grave cuestión resolvió nuestro Ambrosio sobre la utilidad de la historia, aunque omitiré a los griegos, a los lectores y amantes de Platón que calumniaban [el Evangelio]; estos se atrevieron a decir que todas las sentencias de nuestro Señor Jesucristo, que son obligados a admirar y predicar, las había aprendido de los libros de Platón...! ¿Acaso el mencionado obispo, analizada la historia de los gentiles, al haber advertido que Platón viajó a Egipto en tiempos de Jeremías, donde estaba entonces aquel profeta, no mostró que era más probable que Platón hubiese sido imbuido de nuestras Letras por Jeremías, de manera que pudiera enseñar o escribir las cosas que con justicia le son alabadas? [...] Resulta mucho más creíble que éstos (Platón y Pitágoras) hubiesen tomado de nuestras Letras cualesquiera cosas buenas y verdaderas que dijeron que nuestro Señor Jesucristo de Platón⁹¹⁶.”

Si esto fuera cierto, estaríamos ante la perspectiva de una construcción anular de la religión judeocristiana haciendo un recorrido por las letras profanas, pero no nos

⁹¹⁶ *De doctr.* 2, 28, 43.

parecen serias estas afirmaciones. No da visos de mostrar ningún rubor al realizarlas, pero tampoco creemos que las haya hecho desde un pensamiento sincero. Estas palabras dan cobijo a la problemática que se explicita bajo la denominación *furta Graecorum*⁹¹⁷. Como argumento apologético y bajo una justificación cronológica, no pocos apologistas, entre ellos San Agustín, defendían que Platón se había servido de algunas verdades recogidas en ciertos textos de la Biblia. Esta polémica surge en época cristiana a partir del santo y mártir Justino; algunos estudiosos se remontan incluso a la literatura helenística. No debemos obviar que Justino lleva a cabo esta tesis como defensa de las acusaciones vertidas contra los textos cristianos, a los que acusaban de haber tomado buen número de dogmas expuestos por Platón principalmente, pero también por otros filósofos paganos. Sobre esta cuestión, es meritorio el razonamiento teológico que Enrico dal Covolo añade a la explicación de los *furta Graecorum*:

La segunda argumentación, mucho más profunda y original, es la teoría del *Logos spermatikós* de Justino. Su significado es bien conocido: aquel *Logos*, que se ha manifestado proféticamente (en figura) a los hebreos en la Ley, se ha manifestado también bajo forma de semillas de verdad a los griegos. Ahora bien, concluye Justino, puesto que el cristianismo es la manifestación histórica y personal del *Logos*, en su totalidad, de ello se sigue que “todo aquello que de bello (*kalôs*) haya sido dicho por cualquiera, nos pertenece a nosotros, los cristianos⁹¹⁸.” De este modo, Justino, aun censurando a la filosofía griega sus insuficiencias y contradicciones, orienta decisivamente al *Logos* cualquier *veritas philosophica*, fundando así, desde el punto de vista racional, la pretensión de verdad y de universalidad de la religión cristiana⁹¹⁹.

Con esta segunda argumentación, que aparenta ser antitética de la anterior, Justino, en realidad, se aparta de la tesis de los *furta Graecorum* para sostener una poligénesis que tiene origen divino: Dios ha esparcido semillas del *Logos* en distintas

⁹¹⁷ Cf. DROGE, A. J., *Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture*, *Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie* 26, Tübingen: P. Siebeck 1989; SANNA, I., *L'argomento apologetico Furta Graecorum*, en *Problemi attuali di filosofia, teologia, diritto. Studi della Pontificia Università Lateranense per il 50ª nuova sede*, en *Studia Lateraniensa* 1 (1989) 119-143.

⁹¹⁸ *Apol.* 2, 13, 4. Justino no rechaza la filosofía platónica u otras corrientes filosóficas, como el estoicismo o el epicureísmo, por ser contrarias a Cristo, sino por no ser totalmente semejantes. Todos esos filósofos eran partícipes del *Logos* seminal y, en virtud de tal participación, también alcanzaron a afirmar asertos compartidos con la religión cristiana. Esta aseveración de Justino le impide rechazar totalmente a Platón y, al mismo tiempo, lo impele a mostrar cierta afinidad espiritual con las letras paganas como fruto de la semilla divina esparcida por Dios en distintos lugares de la tierra.

⁹¹⁹ E. DAL COVOLO, “*Ego sum via et veritas*” (Jn 14,6). “Argumentaciones patrísticas sobre la verdad”, trad. J. R. Díaz Sánchez-Cid, *Actas del I Forum Internazionale de la Pontificia Academia de Teología* (2002) 98.

culturas; no hay necesidad así de acudir a la explicación del hurto, sino a un don divino común a paganos y cristianos. En este aparente oxímoron, San Agustín, como Justino, mantiene una doble reflexión que, a nuestro modo de ver, es antagónica: por una parte, se muestra incapaz de rechazar la autoridad de San Ambrosio y le atribuye la resolución de un problema que ya había sido tratado por Justino, pero lo hace con argumentos debiles que se sustentan en un razonamiento cronológico no contrastable; por otra parte, es innegable que no rechazó a Platón ni a otros escritores paganos, sino que compartió con ellos no pocas enseñanzas y axiomas. Quizás su actitud tibia con respecto a los *furta Graecorum*, que deja en terceros la acusación de robo por los escritores paganos, se deba a un respeto por los autores cristianos precedentes; en cambio, no se permite un rechazo abierto y justificado de la filosofía platónica. Y aquí encontramos una de las claves que son objeto de nuestra tesis: la lucha que mantiene San Agustín consigo mismo en un lugar intermedio entre el rechazo de la literatura clásica, para entregarse plenamente a las letras sagradas, y su incapacidad de despreciar esos escritos profanos que presiente grávidos de la semilla de Dios.

En lo tocante a los autores cristianos de siglos precedentes, San Agustín también recibe inspiración de Tertuliano y esta aparece reflejada en sus obras; valga como botón de muestra la obra *Réplica al adversario de la ley y los profetas*⁹²⁰.

No es objeto de este apartado mostrar la totalidad de testimonios que los escritores paganos dejaron en sus obras, pero sí hemos recogido una gran muestra de ellos que nos da idea de la enorme influencia que ejercieron tanto en él como en todos los autores contemporáneos suyos. Hemos procurado recoger y ordenar tales testimonios a fin de demostrar que, a diferencia de los eruditos coetáneos suyos, en ocasiones simples petulantes, San Agustín no empleaba de forma casual estos recursos, sino que lo hacía desde un planteamiento sistemático, atribuyendo a cada secuencia una finalidad concreta ya fuera de índole moral, apologética o simplemente didáctica. Para la elaboración de esta recensión ha sido de inestimable ayuda el esfuerzo previo a nuestro estudio de editores y comentaristas, en los que nos apoyamos. En las obras de San Agustín, no sólo encontramos pasajes literales, velados o lugares comunes de distintos autores, sino que en su estilo se adivina también la impronta de otros escritores, incluso en la forma de expresarse o de escribir sus obras; valga como botón de muestra la obra casi última que revisa y puntualiza todas sus creaciones:

⁹²⁰ O.C. XXXVIII, BAC 512.

Retractationes. Es muy posible que se inspirara para la composición de esta obra de autorrevisión en el cap. 2 del *De libris propriis*⁹²¹ de Galeno. Para la composición de las *Retractationes*, sus fuentes fueron: Terencio, Varrón, Cicerón, Galeno, Horacio, Lucano, Plinio, Sorano y Aulo Gelio. Para no cansar al lector en exceso, sólo recogeremos en latín las citas clásicas, dejando los testimonios de San Agustín con nuestra traducción. De igual manera, el lector podrá advertir en este capítulo la ausencia de fragmentos de Varrón o de Apuleyo; esto se debe a que la casi totalidad de secuencias extraídas por el doctor de Hipona del primer autor se ubican en una única obra: *La ciudad de Dios*; hemos pretendido no ser iterativos con ellas, pues se hayan en mayor medida reseñadas en el capítulo 1 de esta tesis en las cuestiones relacionadas con la teología romana. Respecto de Apuleyo, las menciones de este autor se distribuyen algo más en las obras del obispo, si bien, la mayor parte de ellas las utiliza para dar cobertura a sus teorías sobre los *daemones* y están también suficientemente mencionadas en el capítulo 1 de nuestra tesis, aunque también encuentran cobijo en este último capítulo algunas leves alusiones al orador de Madaura.

Era muy difícil segregar el pensamiento cristiano de la filosofía pagana; así lo sugiere Enrico dal Covolo:

En todo autor [cristiano] conviven como dos almas: la cristiana, llena de reservas hacia una búsqueda de la verdad enteramente impregnada de la ideología pagana, y la griega, que no está en absoluto subyugada⁹²².

3.1.1 Autores varios.

La influencia de Platón en San Agustín es innegable, hemos hablado de ello anteriormente, ya fuera a través de las obras traducidas por Cicerón o por algún otro, ya por los testimonios de los neoplatónicos; las alusiones tanto a uno como a los otros son extensas y arduas para un filólogo; por ello, dejamos ese esfuerzo a los filósofos, quienes sabrán reconocer con mayor facilidad que nosotros esos testimonios. Como excepción, damos acogida a una secuencia tomada de Platón en la que este señala al Dios supremo dirigiéndose a los dioses creados por él:

⁹²¹ *De ordine librorum priorum*. Cf. *Retract.*, O.C. XL, BAC 551, p.605.

⁹²² E. DAL COVOLO, “*Ego sum via et veritas*” (Jn 14,6). “Argumentaciones patrísticas sobre la verdad”, trad. J. R. Díaz Sánchez-Cid, *Actas del I Forum Internazionale de la Pontificia Academia de Teología* (2002) 98.

“Vosotros, que habéis nacido de la simiente de los dioses, atended de qué obras soy yo padre y autor. Estas son indisolubles según mi voluntad, aunque todo lo atado puede ser desatado. Pero en ningún caso puede ser bueno pretender disolver lo que está unido por la razón. Pero, puesto que habéis nacido, no podéis ser, en verdad, inmortales e indisolubles; sin embargo, de ninguna manera seréis destruidos, ni ningún hado de muerte os hará perecer, ni serán más poderosos que mi decisión, que es un vínculo mayor para vuestra perpetuidad que aquello a lo que estuvisteis ligados entonces cuando erais engendrados⁹²³.”

Este fragmento está tomado del *Timeo*⁹²⁴; ahora bien, como hemos recordado arriba, San Agustín no leyó a Platón desde el original griego, sino que lo hizo a través de las traducciones de Cicerón⁹²⁵. San Agustín utiliza esta secuencia para explicar el concepto platónico de la dicotomía divina, es decir, que los dioses son mortales en tanto que están formados por alma y cuerpo, pero también inmortales por la voluntad de su hacedor. Esa visión de la inmortalidad la aplica también a los seres humanos, compuestos de cuerpo y alma, a quienes se les ha de conceder la inmortalidad como recompensa a su caridad y a su amor a Dios. Hay concomitancias en esta cuestión con las decisiones evemeristas paganas: el premio a los benefactores de la humanidad con la concesión de la inmortalidad, la diferencia es que en esta ocasión se premia la buena conducta individual no sus aportaciones al colectivo..

No podían faltar en sus obras testimonios anónimos de autores coetáneos de San Agustín; si bien es visible su vocación docente y filológica y suele citar al autor que replica literalmente o cuyo testimonio recoge de forma indirecta, en ocasiones cae en la indeterminación y deja al esfuerzo de los filólogos averiguar la procedencia de determinadas citas, como son los ejemplos que siguen a continuación, versos anónimos que recopila con la intención de resaltar la servidumbre que mostraban los gentiles con respecto a los signos inútiles:

*Tu, Neptune pater, cui tempori cana crepanti,
cincta salo resonant, magnus cui perpete mento*

⁹²³ *De civ.* 13, 16.

⁹²⁴ *Timeo* 41a-41b; antes de ofrecer la secuencia, el propio San Agustín afirma haber leído a Platón a partir de la traducción de Cicerón.

⁹²⁵ Cf. M. TESTARD, *Saint Augustin et Cicéron* II, p.58s.

*profluit oceanus, et flumina crinibus errant*⁹²⁶.

En ocasiones, cuando la indeterminación de la autoría de un fragmento aparece en sus palabras, se produce una justa correspondencia con el anonimato de esos versos; sin embargo, cualquier opinión le es útil si en ellos se atisba a Dios, aunque las palabras procedan de un poeta pagano: “He oído que uno [pagano] de ellos decía que había leído en no sé qué filósofo que había comprendido a qué Dios rendían culto [los judíos], a partir de lo que los judíos celebraban en sus ritos⁹²⁷”:

*praepositum istorum elementorum, quibus
iste visibilis et corporeus mundus extructus est*⁹²⁸

Como hemos expuesto en varias ocasiones, para San Agustín la alegoría está presente en el Antiguo Testamento como expresión velada de lo que ha de acontecer y demostrarse en el Nuevo Testamento. Recogía un ejemplo de alegoría en la literatura esópica, apartándose de esta forma del mito que tan severamente juzgaba, y se servía de ese género como ejemplo de que se podía utilizar el lenguaje para significar un aserto mediante la ficción:

“...aunque con veracidad se simulen muchas cosas para significar una cosa mediante otra...⁹²⁹ En este tipo de ficción, también los hombres atribuyeron los hechos o dichos humanos a los animales irracionales y a las cosas carentes de sentido⁹³⁰, para que, de este modo, con narraciones ficticias, pero de significación

⁹²⁶ *De doctr.* 3, 7, 11: “Tú, padre Neptuno, a quien resuenan las canas ceñidas por el mar en el crepitante temporal, de cuya enorme barba brota el enorme Océano y vagan los ríos por tus cabellos”. *Select Anonymous Fragments*: Mommsen atribuye estos versos a Solinus (p.234); Dahlmann, AAM (1984), 12, 29-30, los compara con la descripción de Atlas en *Aen.* IV 428 y del Noto en *Ov. Met.* 1, 265. El adjetivo *perpes* aparece atestiguado por Plauto (*Amph.* 280) y por Pacuvio 188, 208; reaparece con Apuleyo y otros autores tardíos. V. Edward Courtney, *The fragmentary Latin Poets*, 2003.

⁹²⁷ *De cons. Evang.* 1, 29, 45.

⁹²⁸ “A quien preside esos elementos, con los que fue construido ese mundo visible y corpóreo.” Estos versos son de un autor anónimo; el adjetivo *visibilis* curiosamente está atestiguado en Apuleyo (*De mundo* 8, 3; *De Plat.* 1, 9, 27), Zenón (*Tractatus* 1, 27, 3, 4; 1, 50, 1, 5; 2, 4, 17, 5; 2, 8, 3, 3; 2, 30, 3, 4), y Servio presenta una entrada de él (*In Aen.* 6, 724, 13); *corporeus* aparece citado una vez por Cicerón (*De nat. deor.* II 41, 4), otra en Ovidio (*Met.* VI 407), aunque es improbable que lo haya tomado de este poeta, y dos en su forma antónima en Apuleyo (*De Platone et eius dogmate* 1, 5, 5; 1, 11, 30). Pero ninguno de ellos, salvo Ovidio, es poeta.

⁹²⁹ Habla de algunas expresiones de la Biblia, pero se podría invertir este razonamiento y acusar a San Agustín de lo mismo que él había acusado a los poetas. Siguiendo este ejemplo de la fábula como género literario, también podríamos extender la alegoría al resto de la poesía; sin embargo, la finalidad y el contenido son completamente distintos, pues en la poesía el contenido era inmoral y su finalidad, religiosa.

⁹³⁰ Está pensando en las fábulas esópicas.

veraz, intimaran lo que quisieran más confiadamente. No sólo entre los escritores profanos, como en Horacio, un ratón habla con otro⁹³¹, y una comadreja con una raposa⁹³², y mediante esta narración fingida se llega a la significación verdadera. De aquí que nadie hubo tan inculto que pensara que las fábulas de Esopo narradas a tal fin habían de ser consideradas mentiras⁹³³.”

Nos llama poderosamente la atención que mencione al fabulista ageneracional por excelencia y sin embargo omita los nombres de Fedro o de Aviano. Existe una aparente contradicción en el obispo entre su percepción de la poesía (considerada por él como un vehículo de la mentira) y el aparente desprecio que parece fingir por ella; pero él, que era un admirador de la poesía, denostaba de ella que fuese utilizada como soporte para lo amoral y como transmisora de la religión pagana, en cambio, sabía admirar y valorar su belleza. Este tipo de objetivos y de contenidos nada tenían que ver con el género literario de la fábula y, por ello, quedaba libre de la invectiva del obispo. Ignoramos si San Agustín tuvo acceso a las obras de Esopo originales y, por tanto, escritas en verso o si lo que él llegara a leer fuesen las recopilaciones en prosa que han llegado a nuestros días.

San Agustín, en la idealización de la Roma republicana antigua, afirmaba que los héroes antiguos de la República solían ser celebrados por la ‘elegante elocuencia’ de sus literatos, ya que antepusieron el bien común de los ciudadanos a sus bienes privados⁹³⁴. Fue, por ejemplo, el caso de uno de ellos, Escipión el Africano, que, habiendo obtenido los honores del triunfo después de haber conquistado África, no tenía dote que dar a su hija al casarse, y esta hubo de recibirla del Estado en virtud de un senadoconsulto. Esta noticia está tomada de Valerio Máximo⁹³⁵, pero es errónea la interpretación que San Agustín hace de ella, pues se trataba de la hija de Cneo Escipión y no de Publio Escipión el Africano: Cneo había solicitado al Senado una licencia en el frente de Hispania para poder regresar a Roma y reunir la dote necesaria para casarla; como no podían prescindir de su valía militar, el Senado decidió hacerse cargo de la dote. Para concluir el asunto de la educación, citaremos un pasaje donde se muestra que los autores contemporáneos eran materia de estudio en las escuelas y que muchos nombres de

⁹³¹ *Serm.* 2, 6, 80.

⁹³² *Epist.* 1, 7, 29.

⁹³³ *C. mendac.* 13, 28.

⁹³⁴ *Cf. De op. monach.* 25, 32.

⁹³⁵ Val. Máx. IV 4, 10. No es fácil encontrar errores de este tipo en los escritos de San Agustín.

escritores se han perdido con el paso de los siglos o han quedado latentes en los anaqueles o ignotos en las plumas de los filólogos, pero en su época alcanzaron una relevancia notable; se trataba de autores destacados no accesibles al público común: “Sin ningún estudio de la disciplina poética, no te atreverías a acceder a las obras de Terenciano Mauro sin maestro; son precisos Ásper, Cornuto, Donato y otros muchos para poder entender a cualquier poeta cuyos poemas parecen cautivar los aplausos del teatro⁹³⁶.” Junto al elogio del poeta africano Terenciano Mauro, el cual, a su vez, tenía como modelo de estudio a Horacio, nos ha mencionado varios maestros de retórica imprescindibles para seguir con entendimiento su obra y la de muchos otros poetas tal vez desconocidos. Lo que pretende expresar es que el público común no podía comprender el arte poética sin unos conocimientos previos de gramática y poesía.

Asistamos a una clase magistral de prosodia y sirva de modelo el citado poeta africano, poco reconocido en la historia de la literatura, pero al que San Agustín tenía en alta estima; recogemos a continuación unos versos de este poeta como ejemplo del resultado grato al oído de la mezcla de los pies dáctilo, anapesto y espondeo⁹³⁷:

*At consona quae sunt, nisi vocalibus aptes,
pars dimidium vocis opus proferet ex se:
pars muta soni comprimet ora molientum:
illis sonus obscurior impeditiorque,
utrumque tamen promittitur ore semicluso⁹³⁸.*

Es posible que San Agustín aprendiese gran parte de sus conocimientos sobre métrica y prosodia del manual de Terenciano Mauro y sirviese este autor de inspiración para la composición de su obra *De musica*. Con el siguiente verso de inspiración enniana pretendía explicar la dificultad de encajar el silencio en los pies intermedios no completos⁹³⁹:

⁹³⁶ *De util. cred.* 7, 17. En esta obra reflexiva, escrita al poco tiempo de convertirse en presbítero en Hipona, aún no muestra un abierto rechazo por la poesía y su reflejo en el teatro.

⁹³⁷ *De mus.* 2, 11, 21.

⁹³⁸ *De litteris* 89-94: “Pero las que son consonantes, si no las unes a vocales, una parte de sí dirá la mitad de la voz, una parte del sonido comprimirá la boca muda de los que pretenden pronunciarlo. En aquellas el sonido, sin embargo, se pronuncia más obscuro y retenido con la boca semiabierta.”

⁹³⁹ *Cf. De mus.* 4, 15, 26

*tuba terribilem sonitum dedit aere curvo*⁹⁴⁰

Otro autor ignorado por la tradición literaria le presta unos versos faliscos de contenido bucólico⁹⁴¹:

*Quando flagella ligas, ita liga,
vitis et ulmus uti simul eant*⁹⁴²

Poco conocidos en los manuales de estudio prosódico son los tetrámetros dactílicos; Publio Pomponio le cede cuatro⁹⁴³:

*Pendeat ex humeris dulcis chelys,
et numeros edat varios, quibus
assonet omne virens late nemus,
et tortis errans qui flexibus...*⁹⁴⁴

Para concluir con las clases de métrica y prosodia que nos ofrece en el *De musica*, recogemos una singularidad: no aparece un solo vestigio de Catulo en sus obras distinto del que ofrecemos a continuación, al que apela para mostrar la exclusividad que cada autor podía aportar al final de un verso⁹⁴⁵. Argüía San Agustín que los autores se afanaban en dejar su impronta al final del verso; estimaba que el espondeo era el final propio del verso de la epopeya; defendía, no obstante, que carecía de interés la cantidad

⁹⁴⁰ T. Mauro, *De metris* 1912^a: “La tuba dio su terrible sonido con el bronce curvo”. Este verso es una variación del celeberrimo original de Ennio, estudiado en las escuelas como ejemplo de aliteración: *At tuba terribili sonitu taratantara dixit* (*Ann.* 140) y que tiene su eco en Virgilio: *At tuba terribilem sonitum procul aere canoro / increpuit* (*Aen.* IX 503; cf. Serv. in *Aen.* 9, 501) y también, dentro de la literatura española, en uno de nuestros poetas de oro, Lope de Vega: “no del todo olvidado del fiero taratántara, templado con el silbo del pícaro sonoro” (*Gatomaquia*, silva 1^a), cuya silva se inspira en los versos que conformaban supuestamente el proemio de la Eneida.

⁹⁴¹ Cf. *De mus.* 4, 16, 30.

⁹⁴² “Cuando ates los sarmientos, hazlo de tal manera que la vid y el olmo vayan juntos”. Estos versos están recogidos en el manual de T. Mauro (*De metris...* 2001-2002), quien habla de versos faliscos y cuya lectura probablemente sirviese de soporte a San Agustín en esta cuestión; aunque Mauro no menciona la autoría de tales versos, sí encontramos la huella del autor en el testimonio de Servio, el cual los atribuye a Septimio Sereno, poeta contemporáneo de Vespasiano (cf. in *Aen.* 4, 291).

⁹⁴³ Cf. *De mus.* 4, 16, 32.

⁹⁴⁴ “Cuelgue de tus hombros la dulce lira y alumbre sus ritmos diversos con los que resuena a lo ancho el bosque todo el bosque reverdecido y (el río) que vagando por curvos recovecos...” Versos atribuidos a Publio Pomponio Segundo, cultivador de la comedia atelana. T. Mauro lo menciona (*De metris* 1965), también Quintiliano (*Inst. Orat.* VIII 3, 31, 2; X 1, 98, 5), de quien fue contemporáneo. No debió ser mal poeta pues Quintiliano habla de él a continuación de ensalzar la *Medea* de Ovidio; decía de él que los ancianos lo consideraban un poco trágico, pero sobrado de erudición y calidad.

⁹⁴⁵ *De mus.* 5, 4, 6: “Y los autores de mayor peso, por ser los más eruditos, consideraron que no se había de entender ningún verso sin un final particular.”

de la última sílaba, pues esta no rompía el ritmo. Asimismo, mostraba su disconformidad con aquellos autores que no tomaban en consideración un senario por el mero hecho de presentar la última sílaba breve; se preguntaba si, por ese detalle, no podía tener el siguiente verso, a cuyo autor omite intencionadamente, la consideración de senario⁹⁴⁶:

*Phaselus ille, quem videtis, hospites*⁹⁴⁷

Todos esos autores bebieron de los poemas de Horacio, pero este poeta tiene su espacio propio en la obra de San Agustín y, por ello, hablaremos de él más adelante.

Para la apreciación de los pasajes de la literatura clásica que figuran en las obras de San Agustín, no sólo contamos con la transmisión de aquellos que aparecen en los textos firmados por él, sino que también hallamos en su prolija obra testimonios de sus interlocutores, ya se tratase de amigos, feligreses o polemistas. Debía de ser costumbre en esa época que las personas cultas recurriesen en sus escritos, en alguna medida, a las citas de los autores clásicos con la intención de hacer gala de su erudición; con este hábito, unido a un esfuerzo estilístico, se pretendía alcanzar el beneplácito y la admiración del lector. En caso de establecerse correspondencia con San Agustín, esos esfuerzos se multiplicaban y junto a las citas, se añadía algún excursus de falsa modestia; buscaban con ello una alabanza a la elocuencia del remitente que rara vez escatimaba el obispo cuando daba respuesta a la carta. Algunos se excedían en las citas, como podemos apreciar en el siguiente pasaje, en el que un tal Consencio actúa como confidente o espía en las Baleares al servicio de San Agustín y le informa de las corrientes heréticas que se extienden por las islas, especialmente el priscilianismo; no se echa de menos la falsa modestia del remitente, que se confiesa novel en ejercicio de la escritura: “Ya que entonces me impulsó tal reflexión a escribir... para desear encontrar el simple conocimiento de la verdad sin el esfuerzo de leer o seleccionar las obras⁹⁴⁸. [...] Así, sucedió que, con una mala decisión, prefería escribir dos volúmenes dignos de risa, a investigar muchas obras admirables de otros muchos⁹⁴⁹.” Este personaje, que se consideraba a sí mismo perezoso en el estudio, recurría en cambio sin ningún rubor a una recopilación casi barroca de citas de autores varios: “evité no sólo esos, sino

⁹⁴⁶ V. S. MARINER, *Principales esquemas métricos de ritmo dactílico, yambico y trocaico. Estrofas líricas más importantes*, “Trímetro y senario. Variantes”, Estudios Clásicos, tomo 22, nº 81-82, Madrid 1978, p.252.

⁹⁴⁷ *Carm.* 4, 1: “Aquel esquife que veis, huéspedes míos,”

⁹⁴⁸ *Epist.* 12* 4.

⁹⁴⁹ *Epist.* 12* 5.

también los demás libros ‘con mayor cautela que la sangre de víbora’⁹⁵⁰.” También agradaba a este Consencio con especial entusiasmo la lectura de Lactancio, quien por otra parte era un autor muy admirado, que no en vano había de alcanzar en el Renacimiento la consideración de *Cicero christianus*⁹⁵¹, cuya obra más celebrada llevaba en siete libros el título *Divinae institutiones*: “Sólo me agradaba Lactancio por su estilo llano y ordenado. Sin embargo, por mi encendido amor a la desidia, leído una sola vez, lo había apartado con los demás⁹⁵²... ‘A no ser que aquel señor y auriga que dirige el carro múltiple de los diez mil...’⁹⁵³” Vemos que no era extraña la *inventio* antes de la composición de una obra ni la relectura de libros, aunque nuestro perezoso Consencio no se entregase a ella. No falta a esta cita Terencio, autor canónico en las escuelas, de cuyo *Eunuchus* recuerda una escena: “Pues si aquel joven terenciano (*sic*), que se indignaba con la meretriz que había rechazado a su amante, no podía apartarse ni siquiera un momento de ella, incluso acogotado por sus insultos, ofendido por ella...⁹⁵⁴” También el poeta Ovidio, a quien San Agustín castiga con su silencio, aparece en la correspondencia con el obispo: “...como se dijo, dañase la boca de mi mente con un bocado oculto⁹⁵⁵.” Y continuaba así mezclando testimonios y fragmentos de unos y otros autores sin orden ni concierto, y sin más intención que la de hacer un alarde de su erudición, velada bajo un manto de falsa modestia: “tal como los enfermos que son obligados por los médicos a ingerir alimentos a la fuerza, me vi impelido por vergüenza a degustar unos pocos contenidos de tus cartas⁹⁵⁶. [...] Por eso, cortando el larguísimo hilo de mi discurso con la discreción necesaria, ato todo con los nudos de unas breves ideas, mostrando que he querido declarar la guerra a mi desidia⁹⁵⁷.” En la puerta de salida de la misiva, vuelve a tener cobijo en su carta el poeta dramático de los preceptos morales, Terencio: “Por lo demás, como acariciada mi cabeza con una sandalia, me he rendido a sus seductores azotes⁹⁵⁸.” La última secuencia clásica recordada en esta pedante misiva se correspondía con la elegía dolorosa de Ovidio: “Pero si se puede

⁹⁵⁰ *Ib.*; Hor. *Carm.* I 8, 9-10: *sanguine viperino / cautius vitat.*

⁹⁵¹ Título honorífico que le confirió un humanista traductor de sus obras.

⁹⁵² *Epist.* 12* 2.

⁹⁵³ *Epist.* 12* 7; Lact. *Div. Inst.* 7, 3: *Si regit, non utique sicut mens corpus regit, sed tamquam dominus domum... auriga carrum.*

⁹⁵⁴ *Ib.*; cf. Ter. *Eunuchus* 2, 1.

⁹⁵⁵ *Ib.*; Ov. *Her.* IV 46: *torquentem frenis ora fugacis equi.*

⁹⁵⁶ *Epist.* 12* 8; Cic. *Pro Cluentio* 72: *Itaque minime amarus eis visus est qui aliquid ex eius sermone speculae degustarant.*

⁹⁵⁷ *Epist.* 12* 14; Hor. *Serm.* I 5, 8: *ventri / indico bellum.*

⁹⁵⁸ *Ib.*; Ter. *Eun.* 1028: *utinam tibi conmitigari videam sandalio caput!*

creer a los escritores que como padres abrazan con enorme dulzura cualquier cosa que hayan engendrado, aunque sea dislocada y deforme, me parece que voy a engendrar un Aquiles cuando a los demás les ofrezco un Tersites⁹⁵⁹.”

Ya que hemos cerrado el párrafo anterior con Ovidio, sírvanos el propio Nasón de entrada para el siguiente. Son frecuentes en San Agustín los relatos de autores indeterminados por ser la presencia de lo narrado un lugar común en numerosos autores; así sucede con la fábula de Arión de Metimna, citarista que, por la superstición de los marineros de la nave en que viajaba, fue arrojado al mar y alcanzó la costa a lomos de un delfín salvando así la vida. Entre otros autores, esta fábula está atestiguada por Heródoto (*Hist.* I 24), Ovidio (*Fastos* II 113) y Aulo Gelio (*Noct. Att.* 16, 9). Encontramos otro ejemplo en la leyenda del general romano Régulo, quien se entregó de forma voluntaria a los torturadores cartagineses en cumplimiento de la promesa efectuada a los dioses. A caballo entre la leyenda y la realidad, sucede esta narración a la de Arión, una vez denostada su veracidad; aparecen ecos de esta leyenda en el historiador Apiano (*De bello Poen.* IV) y en Aulo Gelio (*Noct. Att.* 6, 4)⁹⁶⁰. Cerramos las alusiones a estos personajes legendarios con la siguiente anécdota, narrada por San Agustín en estilo indirecto y cuya noticia la toma de Aulo Gelio (*Noct. Att.* 19, 1), de la que expresa fielmente su autoría; se trata del filósofo estoico que en una travesía sintió miedo por su vida al levantarse una tempestad. No falta la ironía del obispo acerca de un estoico que se olvida del *fatum* precisamente cuando ve peligrar su vida. Acerca de este autor dice lo siguiente: “En los libros cuyo título es *Noctes Atticae*, escribe Aulo Gelio, hombre de elegantísimo discurso y de abundante y elocuente erudición...”⁹⁶¹ Tras observar esos lugares comunes, no es difícil conjeturar que haya tomado todas estas noticias de Aulo Gelio, cuyos estilo y erudición despertaron la admiración de San Agustín.

Rara vez hemos hallado errores en la mención de los textos o historias que transmite, es más, cuando no tiene seguridad en el conocimiento de la fuente, se ayuda

⁹⁵⁹ *Epist.* 12* 16; *Ov. Epist. ex Ponto* III 9, 7-10: *Ipse ego librorum uideo delicta meorum, / cum sua plus iusto carmina quisque probet. / Auctor opus laudat: sic forsitan Agrius olim / Thersiten facie dixerit esse bona* (“Yo mismo veo los defectos de mis libros, aunque cada uno estima sus poemas más de lo justo. El autor alaba su obra: así tal vez Agrio pudo haber dicho, en otro tiempo, que Tersites tenía un bello rostro” -Trad. J. Glez. Vázquez-). Precisamente se contrapone la belleza apolínea de Aquiles frente a la proverbial fealdad del Tersites descrito por Homero en la *Ilíada* (*Il.* II 211)

⁹⁶⁰ *Cf. De civ.* 1, 15, 1.

⁹⁶¹ *De civ.* 9, 4, 2.

de la indeterminación para referirse al autor. Sí encontramos, por el contrario, un ejemplo de error en Juliano, pelagiano con el que mantuvo una intensa controversia, quien menciona a Nepote en una historia que no transmite este autor sino Diógenes Laercio. Cuando, en su diatriba con San Agustín, el pelagiano pretendía recordar el ejemplo del filósofo Crates, dice de él: “Crates de Tebas, hombre rico y noble, estuvo ligado a la secta de los cínicos hasta tal punto, que abandonando la herencia paterna, marchó a Atenas con su esposa Hiparquía, sectaria de esa filosofía con idéntica vehemencia; al pretender acostarse con ella en público, como transmite Cornelio Nepote⁹⁶², y ella, por pudor, velara su cuerpo con un manto, fue azotada por el marido: ‘aún no estás convencida de tus ideas’, dijo, ‘pues lo que sabes que es legítimo, no te atreves a hacerlo en público⁹⁶³.’” Son estos algunos ejemplos de la endeblez del temperamento de los estoicos y ese es el motivo de que San Agustín arroje tales secuencias.

Las fuentes profanas alimentan el tema en el que se desempeña en cada momento; por ejemplo, el suicidio⁹⁶⁴ es un tema que preocupaba profundamente a San Agustín toda vez que lo consideraba el peor de los crímenes que se pudieran cometer, habida cuenta de que se trataba del asesinato de uno mismo y de que quien incurría en ese crimen era, por tanto, reo de asesinato ante la justicia divina. No han faltado a la historia decisiones fatales tomadas por los hombres después de una interpretación errónea que sucede a la lectura de grandes pensadores. Encuentra⁹⁶⁵ en las fuentes clásicas a Teómbroto (o Cleómbroto), célebre por su suicidio tras la lectura de una obra de Platón en la que se hablaba de la inmortalidad del alma. Esta historia es narrada por Cicerón (*Tusc.* I 34, 84) y recogida por Lactancio (*Div. Inst.* 3, 18, 9). Otro ejemplo célebre de suicidio del que se hace eco San Agustín es el de Catón de Útica⁹⁶⁶, suicidio paradigmático que fue interpretado como un acto heroico por sus contemporáneos, pues, al igual que Teómbroto, se había dado muerte tras la lectura del *Fedón* al no poder soportar la derrota frente a César y, sin embargo, rogaba a su hijo que se acogiese a la benignidad del vencedor de su padre. Por supuesto, no menciona al autor de este

⁹⁶² Nada aparece en Nepote, sí en Diógenes Laercio, *Vita et placita philosophorum* VI 85. Podemos dejar una puerta abierta a nuestro error, pues es posible que hubiese figurado entre sus *Exempla*, obra perdida del biógrafo de época republicana, donde se recogían anécdotas de actos ejemplares.

⁹⁶³ *C. Iul.* 4, 8, 43.

⁹⁶⁴ Para el análisis del suicidio en San Agustín, v. *De civ.*, O.C. XVI, BAC 171, n.7, p. 818.

⁹⁶⁵ *Cf. De civ.* 1, 22.

⁹⁶⁶ *Cf. De civ.* 1, 23.

comentario, caso de que proceda del filósofo preceptor de Nerón, y son tanto sus opiniones acerca de esta espinosa cuestión como el propio hecho de darse muerte a sí mismo lo que a buen seguro provocó el oscurecimiento casi total del gran filósofo cordobés a pesar de las muchas cuestiones morales que lo ligaban a él⁹⁶⁷. San Agustín propone *ex eventu* una alternativa que le parece más apropiada: seguir el ejemplo de Torcuato, narrado por Livio (*Hist.* 8, 7) y Aulo Gelio (*Noct. Att.* 9, 3), el cual ejecutó a su hijo por desobedecer las órdenes recibidas, a pesar de que había luchado heroicamente en tal acción y había resultado victorioso. Ni San Agustín ni el cristianismo podían aceptar esta propuesta, que aceptaba ciegamente lo inevitable, tan arraigada como estaba en la sociedad estoica romana.

También le servían las fuentes clásicas para explicar preceptos morales o asertos filosóficos, claro está, esto ocurría principalmente en sus obras inocentes de su etapa preepiscopal. Para explicar que, aun desconocedores de la voluntad ajena, el hombre es capaz de conocer deseos universales y, de ahí, adivinarlos en los demás; sin mencionar al autor, cita una parodia de cierto ‘mimo’ que a él le parecía ‘muy graciosa’⁹⁶⁸: “De donde circula aquella divertidísima anécdota de cierto mimo, que, como hubiese prometido averiguar en el teatro mediante diversos juegos qué tenían en la mente y cuáles eran sus deseos, y el día señalado hubiese asistido un gran aforo con enorme expectación, atentos todos y en silencio, se cuenta que dijo: ‘Vosotros queréis comprar barato y vender caro’⁹⁶⁹.” De semejante tenor, cita un verso de Ennio, al que se refiere como ‘viejo poeta’; sorprende el aparente respeto que muestra por él:

*Omnes mortales sese laudatier optant*⁹⁷⁰

Respecto a la historia de Roma, San Agustín indaga en ella las causas de la decadencia del pueblo romano para eximir de tal responsabilidad a la propagación de la religión cristiana. Su historiador de cabecera es el de la escuela, Salustio, pues su ejemplaridad moral era limítrofe al pensamiento cristiano, incluso, algunas de sus afirmaciones atisbaban un horizonte de evolución en el pensamiento pagano que abría

⁹⁶⁷ Cf. Séneca *Epist.* 24. Era tópica la muerte de Catón, hasta el punto de ser estudiada en las escuelas como paradigma de una muerte ejemplar; veamos el tono que emplea el filósofo al referirse a Catón: “Son estas”, alegas, “historietas repetidas a coro en todas las escuelas; en el momento en que pasemos a tratar del desprecio de la muerte me contarás la suerte de Catón.”

⁹⁶⁸ Cf. *De Trin.* 13, 3, 6.

⁹⁶⁹ V. *Mim. incert.* fragmento 12, ed. Ribbeck.

⁹⁷⁰ *Ann.* fragm. 10, ed. Vahlen, p.80, 551: “Todos los mortales desean ser alabados.”

ciertas vías comunes. Otro historiador de consulta frecuente para San Agustín fue Tito Livio, pero este carecía de interés para él por su evidente escepticismo, en cambio, le era útil para todas las cuestiones relacionadas con el mundo antiguo romano; ignoramos si contaba con la obra completa de este último, cuestión muy dudosa por su enorme extensión, o si utilizaba unas *Periochae* o resúmenes de tal autor, de manejo más sencillo. Pero no eran sólo estos escritores quienes le servían de guía en el campo de la historia de Roma; abarcaba en un capítulo de *La ciudad de Dios*⁹⁷¹ el periodo monárquico, que duró aproximadamente un cuarto de milenio; nos hablaba de cómo habían llegado al poder y muerto los distintos reyes de Roma, en especial Rómulo, de cuya deificación había de hacer un racionalismo de corte evemerista apoyado en tres textos de Cicerón:

A) *tantum est consecutus, ut cum subito sole obscurato non comparuisset, deorum in numero conlocatus putaretur; quam opinionem nemo umquam mortalis adsequi potuit sine eximia virtutis gloria*⁹⁷².

B) *illum, qui hanc urbem condidit, ad deos immortales benivolentia famaue sustulimus*⁹⁷³.

C) *ut easdem tenebras efficiat, quas effecit in interitu Romuli, qui obscuracione solis est factus*⁹⁷⁴.

En un excursus, al hablar de la historia de Roma, la presencia de Aníbal lo induce a hablar de los *ludi scaenici* y de cómo llegó Escipión a convencer al Senado de que no se construyese un teatro en Roma; se convierte así el general romano en receptor de los elogios de San Agustín, de quien afirma lo siguiente: “sería más tolerable el haber concedido los honores divinos al Escipión aquel que dar culto a dioses semejantes, porque no eran estos mejores que su pontífice⁹⁷⁵.” Este tipo de aseveración no es

⁹⁷¹ Cf. *De civ.* 3, 15.

⁹⁷² *De rep.* II 10, 4: “Rómulo, después de haber reinado treinta y siete años y de haber creado estos dos egregios puntales de la república, los auspicios y el senado, fue considerado tan digno de mérito que, al desaparecer, en un súbito eclipse de sol, se vino a pensar que había sido llevado entre los dioses; fama esta que jamás mortal alguno pudo alcanzar sin tener una singular fama de virtud.” Se trata de una definición explícita de evemerismo por parte de Cicerón.

⁹⁷³ *Cat.* III 2, 7: “A aquel que fundó esta ciudad, lo hemos encumbrado a los dioses inmortales por su benevolencia y su fama”.

⁹⁷⁴ *Hortensius* 82, 1: “Para producir las mismas tinieblas que causó en la muerte de Rómulo, que sucedió durante un eclipse de sol”.

⁹⁷⁵ *De civ.* 1, 32.

original, pues la idea está tomada de Tertuliano⁹⁷⁶, quien consideraba más dignos de alabanza que los dioses a Sócrates, Arístides, Escipión, Temístocles, etc. Junto a Tertuliano, aparecían otros autores de menor rango en la tradición literaria, como Justino, de cuyo *epítome* de las *Historias filípicas* transmitía San Agustín el inicio; esa obra fue elaborada como un compendio de la original del historiador del s. I d. C. Trogo Pompeyo, obra que se ha perdido. San Agustín recogía de este autor el inicio de ese epítome y lo referente al rey Nino de Asiria, cuya expansión había convertido todo el Oriente en su reino, que perduró hasta la llegada de los medos (1240 años de duración)⁹⁷⁷. De ese rey ya se ha hablado en el primer capítulo de este trabajo como uno de los primeros protagonistas de la etiología del mito.

Sabemos que no conciliaba bien la poesía pagana con las apreciaciones morales cristianas, sin embargo, no todos los poetas paganos eran receptores del desprecio y la crítica de San Agustín y de otros apologistas, pues nos lega el primero unos versos de Claudiano que fueron muy celebrados por los autores cristianos:

*O nimium dilecte Deo, cui fundit ab antris
Aeolus armatas hiemes; cui militat aether,
et coniurati veniunt ad classica venti!*⁹⁷⁸

Estos versos, que mezclan al Dios cristiano con el dios pagano del viento que, a su vez, favorece al emperador cristiano... conmemoran la insólita victoria del emperador Teodosio de forma sorprendente contra el poderoso ejército del usurpador Eugenio, sucesor de Valentiniano, gracias a la ayuda del viento. Estos versos de Claudiano, como decíamos, tuvieron una feliz acogida por los autores cristianos, incluso Petrarca entre otros autores se hace eco de ellos; llama especialmente la atención este hecho por tratarse de un poeta pagano que hace un elogio de un emperador cristiano y recoge un acontecimiento milagroso⁹⁷⁹.

Si hay un autor que nos llame poderosamente la atención por su escasa presencia en las obras de San Agustín, ese es Séneca el Joven. La oscuridad de Ovidio es

⁹⁷⁶ Cf. *Apol.* 11, 15.

⁹⁷⁷ Cf. *De civ.* 4, 6.

⁹⁷⁸ *De tertio consulatu Honorii Augusti panegyris* 96-98: “¡Oh favorito de Dios, para quien Eolo libera inviernos armados desde sus antros; en cuyo ejército milita el éter, y vientos conjurados favorecen a su flota!”

⁹⁷⁹ Cf. *De civ.* 5, 26. Afirma Cameron (*o. c.*, p.327) que numerosos estudios han considerado a Claudiano como el más importante y prolífico poeta latino del tránsito del s. IV al V.

explicable y atiende a la lógica de la testarudez del obispo, pero increíblemente Séneca apenas figura en sus obras, excepción hecha de *La ciudad de Dios*, donde sí adquiere cierto protagonismo por su criticismo frente a la teología propuesta por Varrón y por la ayuda que proporciona a San Agustín en el racionalismo de las divinidades paganas. Sin embargo, la mayor parte de las secuencias que replica del filósofo cordobés pertenecen a una obra perdida, *De superstitione*, de la que apenas tenemos noticia más allá de su transmisión. La oscuridad del filósofo no puede deberse al contenido de sus obras, a no ser del de las obras dramáticas. Séneca es con toda probabilidad uno de los autores con mayor merecimiento de figurar con letras grandes en la extensa bibliografía del santo, ya que, a pesar de tratarse de un autor pagano, sus ideas morales podrían tildarse de precristianas. De hecho, San Jerónimo lo incluye en su relación de escritores cristianos⁹⁸⁰. Tan sólo su concepción estoica de la filosofía o tal vez la forma de morir pudieran haber resultado determinantes a la hora de explicar su silencio. No profundizaremos sobre esas secuencias pues ya hemos hablado de ellas en el primer capítulo de esta tesis y no pretendemos cansar al lector con innecesarias repeticiones. Fuera de *La ciudad de Dios*, la presencia de Séneca se limita a dos fragmentos irrelevantes, de los que, curiosamente, uno de ellos está extraído de una pieza dramática. En su controversia con Fausto el maniqueo, hallamos una racionalización alegórica del nacimiento de Minerva: San Agustín explica que nace de la cabeza de Júpiter porque en ella se encuentran tanto la razón como los vicios. Para ello toma una secuencia del Séneca trágico, a quien alude con un indeterminado, dando con ello muestras de que no era un escritor de su devoción: *quidam eorum tragicus ait*⁹⁸¹:

*deum esse amorem turpis et vitio favens
finxit libido*⁹⁸².

El siguiente fragmento puede explicar con fragilidad la débil presencia de Séneca en las obras agustinianas. A diferencia de algunos estoicos que hacían depender el destino de la posición de los astros, otros consideraban que era producto de una concatenación de causas dependientes de un dios supremo. Los versos que elige San Agustín justifican esta teoría conocida como la *heimarméne*⁹⁸³ o determinismo

⁹⁸⁰ Cf. Cameron, p.209.

⁹⁸¹ C. *Faust.* 20, 9: "Dice uno de sus trágicos..."

⁹⁸² *Phaedra.* 1, 2, 194s: "Que el amor es un dios lo fingió la torpe concupiscencia que muestra su incitación al vicio."

⁹⁸³ Cf. *O.C.* XVI, BAC 171, n.9, p.308.

inmodificable del mundo y, aduciendo un vago recuerdo quizá fingido, los atribuye certeramente a Séneca⁹⁸⁴:

*Duc, o parens celsique dominator poli,
quocumque placuit: nulla parendi mora est
adsum inpiger. Fac nolle, comitabor gemens
malusque patiar facere quod licuit bono.
Ducunt volentem fata, nolentem trahunt*⁹⁸⁵.

Concluye la prueba de esta teoría estoica introduciendo unos versos de Homero que, como el propio San Agustín atestigua, los debe a una traducción de Cicerón:

*Tales sunt hominum mentes, quali pater ipse
Iuppiter auctiferas lustravit lumine terras*⁹⁸⁶.

Damos fin a esta breve introducción de autores varios para dar paso a otros cuya impronta es más reconocible atendiendo a la temática que tratan, a su valor estilístico o a los mensajes moralizantes que transmiten, autores que tratará San Agustín desde una mirada apologética.

3.1.2 Tito Livio.

La presencia de Tito Livio en la obra de San Agustín carece de relevancia; la mínima aportación de este historiador a su pensamiento se restringe a breves pasajes en los primeros libros de *La ciudad de Dios* que obedecen a la necesidad de indagar en la historia primitiva de Roma, pero cuyo contenido se reduce a la recopilación de simples secuencias históricas, huellas de viejo analista vacías de contenidos morales. Sólo en algunos fragmentos que recogemos es segura la autoría de este historiógrafo gracias a la firma que atestigua San Agustín en su transmisión. Aparecen también otros pasajes dudosos en cuanto a su autoría que presentan únicamente datos históricos compartidos

⁹⁸⁴ Cf. *De civ.* 5, 8.

⁹⁸⁵ Sen. *Epist.* CVII 11: "Conduceme, joh padre, señor del encumbrado cielo!, doquiera te plazca: nada me retiene para obedecerte; aquí estoy sin vacilar. Mas suponte que me resista, te acompañaré entre lamentos y, contrariado, soportaré lo que he podido realizar complacido. Al que está resuelto los hados lo conducen, al que se resiste lo arrastran." Versos traducidos por Séneca del *Himno a Zeus* de Cleantes (cf. BCG 109, n.361, p.294).

⁹⁸⁶ Hom. *Od.* XVIII 136s: "Así son las almas de los hombres, como la luz con la que el propio padre Júpiter iluminó las fértiles tierras."

en su transmisión con otros autores y que, por tanto, no garantizan la firma de este prosista de la corte augústea. Tal indeterminación se hace patente, por ejemplo, en un texto que San Agustín atribuye a Varrón acerca de la decisión que adoptó el Senado romano de entregar a las llamas los libros sagrados de Numa que contenían los misterios de la religión pagana, a fin de evitar que pudiera llegar a propagarse lo que en ellos se contenía⁹⁸⁷. La causa de esta decisión la intuía en la afirmación de la inexistencia de los dioses romanos y en que la consecuencia directa que podría haber provocado habría sido el descrédito de la religión gentil. Aunque la narración de este suceso es atribuida por San Agustín a Varrón, esta misma noticia la recoge también Livio⁹⁸⁸.

Dos son los asuntos que interesan preferentemente de este autor a San Agustín: la narración de acontecimientos históricos primitivos y la exaltación de los grandes hombres que sirvieron de ejemplo a la sociedad romana y a los cristianos en general. De tal manera, se remonta a la época monárquica seleccionando entre otros el episodio de la expulsión de Roma de Colatino que propició Junio Bruto⁹⁸⁹ o la narración de los acontecimientos del año en que Roma inauguró la República con cinco cónsules debido a las defunciones⁹⁹⁰. Estas muestras tienen como objetivo mostrar que no todos los tiempos pasados de Roma fueron felices o gloriosos, sino que están plagados de sombras. Aunque no menciona a su autor en estas cuestiones, se intuye el relato de Livio por la semejanza de sus noticias con lo transmitido por San Agustín⁹⁹¹.

De forma similar aparece en las secuencias de San Agustín el relato de la batalla de Cannas⁹⁹² dentro de la segunda guerra púnica y la enorme matanza de nobles romanos bajo el empuje de los púnicos de Aníbal. San Agustín utiliza una expresión singular para dar a entender que la caída de la nobleza romana había sido tan grande que era más fácil medirla que contarla⁹⁹³: “Desde allí (Cannas) envió a Cartago tres modios⁹⁹⁴ de anillos de oro⁹⁹⁵.” En esta exaltación de la pérdida de vidas romanas,

⁹⁸⁷ Cf. *De civ.* 7, 34.

⁹⁸⁸ *Hist.* XL 29.

⁹⁸⁹ Livio II 5.

⁹⁹⁰ Livio II 8, 5.

⁹⁹¹ Cf. *De civ.* 3, 16.

⁹⁹² Esta celeberrima batalla, fechada en 2 de Agosto de 216, aparece recogida por Livio en XXII 40.

⁹⁹³ *De civ.* 3, 19: *Ut facilius eam caperet mensura quam numerus.*

⁹⁹⁴ El modio era equivalente a 8,75 litros.

⁹⁹⁵ *Ib.*

transita hacia las guerras mitridáticas y se hace eco del Edicto de Mitrídates, que ordenaba el asesinato de todo ciudadano romano que fuese hallado en Asia⁹⁹⁶.

En el contexto de estas hecatombes de sangre humana no podía faltar la alusión a los episodios de la guerra civil entre Mario y Sila, donde la firma de Livio es segura, ya que San Agustín cita su nombre en la transmisión de la secuencia que recoge en estilo indirecto. Todos estos fragmentos o historias de los que es transmisor tienen como protagonistas a los dioses, cuya intervención es determinante en forma de augurios, pero cuyo resultado es siempre el derramamiento de sangre. Tal sucede con la destrucción de la ciudad de Ilión⁹⁹⁷ a manos de Fimbria⁹⁹⁸, como castigo por no haberle abierto sus puertas y reservarse para su acérrimo oponente Sila. En este tipo de fragmentos, como suele ser preceptivo en San Agustín, cita el nombre del autor, pero la narración de los acontecimientos se expresa de forma indirecta; quizá pueda explicarse este hecho porque la obra del historiador fuese leída ya entonces a través de *Periochae*⁹⁹⁹ y no directamente del original, o tal vez se deba a la escasa relevancia que le merece el autor. No se olvida San Agustín de resaltar la ausencia de ayuda divina, objetivo primordial en la transmisión de estos pasajes de Livio, pues menciona que, tras el incendio de esa ciudad, sólo quedó incólume la estatua de la diosa Minerva en medio de las ruinas de su templo. Para demostrar la falsedad del auxilio divino, nos deja en este contexto un verso de Virgilio sin la mención de su autor; la divinidad queda en entredicho, pues la ciudad careció de la protección de su patrona en los dos grandes conflictos que tuvo que soportar: ante los griegos y frente a los partidarios de Mario¹⁰⁰⁰:

*Di patrii, quorum semper sub numine Troia est*¹⁰⁰¹.

También se nos sugiere la autoría de Livio el relato de los distintos augurios recibidos por Sila de forma directa o a través de terceros, que le vaticinaban una sucesión continua de victorias¹⁰⁰², y la anécdota del soldado, ejemplo del horror de las

⁹⁹⁶ Cf. Liv. *Epit.* 68; *De civ.* 3, 22.

⁹⁹⁷ Cf. Liv. *Epit.* 83.

⁹⁹⁸ Este fue un violentísimo militar del Partido de Mario.

⁹⁹⁹ Sobre los epítomes de Livio, Averil Cameron (*Education...*, 1997, 684) afirma, como nosotros, que este tipo de resúmenes era de manejo común; este erudito añade que algunos de esos epitomistas tuvieron un contacto cercano con los emperadores, como oficiales de su imperio; señala, entre otros, los casos de Aurelio Víctor con Juliano, Festo con Valente, Eutropio con Valentiniano II o Teodosio.

¹⁰⁰⁰ Cf. *De civ.* 3, 7.

¹⁰⁰¹ *Aen.* IX 247: "Dioses patrios, bajo cuyo numen siempre está Troya."

¹⁰⁰² Liv. *Epit.* 77.

discordias civiles, que, al despojar de sus bienes a un caído en combate, reconoció el cadáver de su hermano que yacía inerte en el campo de batalla y, tras maldecir los enfrentamientos civiles, se quitó la vida junto a él¹⁰⁰³.

Adivinamos la autoría de Livio, a pesar de la ausencia de su mención, en unos fragmentos de la Historia de Roma que recoge San Agustín en los primeros libros de *La ciudad de Dios*, pues aparecen unas secuencias intercaladas con otras en las que sí figura la mención de su nombre; en esos pasajes a los que hacemos referencia se da noticia de los personajes *Cato Maior*¹⁰⁰⁴ y Escipión Nasica, cuyas opiniones estaban enfrentadas en el Senado. El primero era un firme partidario de la destrucción total de Cartago¹⁰⁰⁵, mientras que el segundo era contrario a ello por suponerlo un peligro más grave para la República, puesto que pensaba que, libres de los peligros externos, los romanos corrían el riesgo de caer en costumbres más disolutas si se dejaban arrastrar por una vida ociosa, como así ocurrió, pues el arrumbamiento de Cartago, desde la perspectiva agustiniana, llevó aparejado el crecimiento de las riquezas, y con ellas aparecieron al unísono la ambición desmedida y el desenfreno, vicios estos que provocaron el abandono de la *virtus* romana y que fueron motivo de ulteriores confrontaciones civiles¹⁰⁰⁶. Así lo relata:

*Deleta quippe Carthagine magno scilicet terrore Romanae rei publicae depulso et extincto tanta de rebus prosperis orta mala continuo subsequuta sunt, ut corrupta diruptaque concordia prius saevis cruentisque seditionibus, deinde mox malarum conexione causarum bellis etiam ciuilibus tantae strages ederentur, tantus sanguis effunderetur, tanta cupiditate proscriptionum ac rapinarum ferueret inmanitas, ut Romani illi, qui uita integriore mala metuebant ab hostibus, perdita integritate uitae crudeliora paterentur a ciuibus; eaque ipsa libido dominandi, quae inter alia uitia generis humani meracior inerat uniuerso populo Romano, postea quam in paucis potentioribus uicit, obtritot fatigatosque ceteros etiam iugo seruitutis oppressit*¹⁰⁰⁷.

¹⁰⁰³ Cf. Liv. *Epit.* 79; *De civ.* 2, 24.

¹⁰⁰⁴ A quien dedica su obra filosófica *De senectute*.

¹⁰⁰⁵ A éste debemos la frase proverbial *Delenda est Carthago*, con la que el orador concluía sus discursos guardaran o no relación con la cuestión púnica. Cf. Plut. *Cato Maior* XX.

¹⁰⁰⁶ Cf. G. BLOCH y J. CARCOPINO, *La République romaine de 133 avant J. Chr. a la mort du César*, París 1940.

¹⁰⁰⁷ *De civ.* 1, 30: "A partir de la destrucción de Cartago, es decir, rechazado y desaparecido el terror de la República romana, al punto le siguieron otros males igual de graves nacidos de la prosperidad, como la corrupción y destrucción de la concordia primero con crueles y cruentas sediciones, después por una coincidencia de causas desafortunadas, incluso por guerras civiles, sucederían tan grandes estragos, se derramaría tal cantidad de sangre,

No podemos concluir las referencias a Livio con una visión tan pesimista como la que nos ha dejado en la anterior secuencia, pues, incluso en los relatos del dolor, suele emerger una figura, un héroe que resiste al abandono de los preceptos morales; es el caso de Régulo¹⁰⁰⁸, a quien reconoce San Agustín como ejemplo entre los gentiles y digno de admiración para los cristianos, no sólo por haber sufrido una muerte tan heroica, sino también por haberlo hecho pobre, pues no sucumbió a la corrupción cuando alcanzó los más altos puestos de la Administración del Estado¹⁰⁰⁹.

3.1.3 Lucano.

No fue Lucano un poeta amado por la erudición literaria, sino que su poema cumbre fue entendido más bien como una narración histórica con elementos propios de la prosodia. Desde el punto de vista formal fue respetuosa con el metro exigido por los poemas de guerra; el tema también era el apropiado, pero sus protagonistas eran demasiado reales y el desarrollo de la composición pecaba en exceso de historicismo; esta última cuestión dejaba en exceso patente la antítesis entre poesía e historia y jugaba en contra del poeta cordobés. Es más que probable que la ausencia notable de intervención divina despertase la admiración de San Agustín, quien mostraba una opinión muy favorable del poeta, admiración, sin embargo, que no le sirvió para hacerse merecedor de una mayor presencia en sus obras, pues se limitó a tomar de él no más de un puñado de versos dispersos:

“De aquí que, en su poema, un tal Lucano, gran declamador suyo, creo que, buscando él mismo largo tiempo a través de sus propias reflexiones o en los

por una ambición desmedida se alimentaría una crueldad de proscripciones tal, que, perdida la integridad de la vida, mostraban los ciudadanos otros sucesos más crueles; y aquella misma ambición de dominar que, entre otros defectos del ser humano se manifestaba más viva en la totalidad del pueblo romano, después que fue a caer en manos de unos pocos poderosos, oprimió a los demás abrumados y exhaustos incluso con el yugo de la esclavitud.”

¹⁰⁰⁸ Atilio Régulo se entregó voluntariamente a los enemigos púnicos tras haber llegado previamente al acuerdo con estos de entregarse *motu proprio*, a pesar de que podía haber eludido con toda la lógica esa responsabilidad; actuó de tal modo que no faltó a la palabra dada a pesar de haberlo hecho con un enemigo y además se convirtió en un auténtico ejemplo de ciudadano que, con su esclavitud y su entrega a una muerte segura y con padecimiento, se había convertido en salvador y ejemplo de conducta para sus compatriotas.

¹⁰⁰⁹ Cf. Liv. *Perioch.* 18; Val. Máx. IV 4; *De civ.* 1, 24; *Epist.* 125, 3.

libros de los suyos quién era el dios de los judíos¹⁰¹⁰, prefirió decir que no encontraba al Dios desconocido en lugar de afirmar que no existía ningún Dios¹⁰¹¹:

*Et dedita sacris incerti Iudaea Dei*¹⁰¹²

Varias son las noticias que nos sugiere por medio de la anterior secuencia: lo primero es que tiene en alta consideración al poeta a pesar de ser pagano, ya que lo define como 'gran declamador'; en segundo lugar, da muestras de que muchos escritores profanos parecían estar sumidos en una búsqueda incesante del Dios verdadero que permitiese arrumbar una religión fundada en un sinfín de narraciones increíbles y, a menudo, amorales. Por último, mostraba la única forma de correr el velo para reconocer al, a su juicio, único Dios, a través de la piedad, pero una piedad fundamentada en la fe según su máxima: *crede ut intelligas*¹⁰¹³.

Lucano aparece en las obras de San Agustín desde dos perspectivas preferentemente: la primera es la mera recopilación de acontecimientos históricos, cuya información da la razón a los detractores de este poeta cuya obra calificaban más de narración histórica que de poema épico; esos datos refuerzan el contenido histórico de *La ciudad de Dios*, junto a los que aportan Livio y otros prosistas de los que daremos detalle más adelante; en segundo lugar, al margen de esa aportación histórica, el poeta cordobés se erige en una rica fuente temática para cuestiones de índole moral e incluso teológicas, como hemos apreciado en el verso anterior, que estimulan la inspiración de San Agustín: la sepultura de los muertos, las penas eternas, los prodigios, la dureza de la guerra...

Como continuación de los pasajes históricos tomados de Livio, veamos algunas cuestiones que recoge de la guerra civil entre Sila y Mario, así como la que enfrentó a

¹⁰¹⁰ Esta búsqueda del dios desconocido nos conduce a los Hechos de los Apóstoles, cuando Pablo, departiendo en el Areópago ateniense con otros filósofos, les mencionó la inscripción de un altar erigido al dios incierto y el de Tarso les indica que se refiere a su Dios (Hch 17,23).

¹⁰¹¹ *De cons. Evang.* 1, 30, 46.

¹⁰¹² *Phars.* II 592: "Y Judea, entregada a la adoración del Dios desconocido."

¹⁰¹³ "Cree para comprender". San Agustín mostraba la necesidad de que se entendiese la palabra de Dios y de ahí se adquiriese la fe necesaria para poder creer con firmeza, de manera que se producía una concatenación que conducía al conocimiento de Dios, aunque estaba convencido de que no todo el mundo podía alcanzar esa comprensión y, por ello, era al menos preciso que los menos legos admitiesen la palabra dada por aquellos que sí habían alcanzado el conocimiento: *credere > intelligere > nosse*. Cf. *Serm.* 43, 7, 9; 118, 1; *In Io. Ev.* 29, 6; *De magistro* 11, 37; *Is* 7,9; *Mc* 9,23.

César y Pompeyo, cuya causa inmediata encuentra en la muerte de la hija de César y la ruptura del pacto establecido entre ambos. En su relato de los avatares padecidos por la República romana, San Agustín se dolía especialmente de las matanzas derivadas del enfrentamiento civil entre Mario y Sila, alternando la prosa de Cicerón con el verso de Lucano¹⁰¹⁴:

*Superavit postea Cinna cum Mario; tum vero clarissimis viris interfectis lumina civitatis extincta sunt. Ultus est huius victoriae crudelitatem postea Sulla; ne dici quidem opus est, quanta deminutione civium et quanta calamitate rei publicae*¹⁰¹⁵.

Acerca de la venganza que llevó a cabo Sila con posterioridad, consideraba San Agustín que había sido peor que si se hubiese dejado sin punir el crimen:

*excessit medicina modum, nimiumque secuta est,
qua morbi duxere, manus. periere nocentes,
sed cum iam soli possent superesse nocentes.
tum data libertas odiis, resolutaque legum
frenis ira ruit*¹⁰¹⁶.

También Lucano le sugiere a nuestro autor unos versos que le puedan ayudar a repasar la Historia de Roma, concretamente el pasaje que señala la muerte de la hija de César, motivo que facilitó la ruptura de la alianza de los triunviros vivos y el inicio de las hostilidades entre ambos¹⁰¹⁷:

*Bella per Emathios plus quam ciuilia campos
iusque datum sceleri canimus*¹⁰¹⁸.

Este poeta de Córdoba, a pesar de su pobre presencia entre los poetas profanos de los que se nutre el espíritu agustiniano, tiene al menos la fortuna de no figurar entre los que reciben sus invectivas. San Agustín lo alinea entre los historiadores, es decir,

¹⁰¹⁴ Cf. *De civ.* 3, 27.

¹⁰¹⁵ *Cat.* III 24 : “Triunfó después Cina, aliado con Mario; y entonces, con la muerte de los más ilustres ciudadanos, se extinguieron los que eran luz de la ciudad. Vino luego Sila a vengar la ferocidad de aquella victoria; huelga decir a costa de cuántas victimas y con cuánto daño para la república.”

¹⁰¹⁶ *Phars.* II 142-146: “el remedio traspasó la medida y en el punto al que le orientaba la infección se le fue la mano más de la cuenta. Murieron los culpables, pero cuando ya los únicos que podían seguir con vida eran los culpables. Diose entonces vía libre a los odios y, desatada de los frenos legales, irrumpió la ira.”

¹⁰¹⁷ Cf. *De civ.* 3, 13.

¹⁰¹⁸ *Phars.* I 1-2: “Guerras más que civiles cantamos, libradas en las llanuras de Ematia, y el crimen investido de legalidad.”

transmisores de la verdad, pues son estos los únicos autores profanos que no reciben en ninguna ocasión su severo juicio. No sólo menciona el nombre del poeta en esos dos versos que inician su obra, sino que describe el dolor que manifiesta Lucano en su relato y comparte sus sentimientos con él.

Entre los temas morales que le sugiere este poeta, encontramos la cuestión de los prodigios. Ya hemos tratado anteriormente este asunto y por ello nos limitaremos a recoger una evidencia. Con intención de mostrar su rechazo a la relevancia que puedan tener los prodigios paganos, da repaso a algunos de ellos cuya autenticidad viene avalada por la historia y que acepta precisamente por ese testimonio. Tras referirse a prodigios devenidos por errores de la naturaleza, se centra en aquellos relacionados con las artes mágicas o con la intervención directa de los dioses. No se sentía con autoridad suficiente para negar la verosimilitud de tales sucesos cuando se trataba de testimonios históricos transmitidos por una autoridad reconocida, no obstante de mostrar su desprecio por ellos. En este ámbito, destaca cuán fácilmente pueden verse engañados los hombres por la percepción de los sentidos y recoge la imagen de la luna contactando con la tierra¹⁰¹⁹:

*donec suppositas propior despumet in herbas*¹⁰²⁰.

El nombre de este poeta es mencionado en casi todas las obras en que San Agustín hace uso de alguna secuencia suya. En contadas ocasiones puede aparecer alguna excepción que rompa esta norma y utiliza el recurso de la indeterminación; esto sucede, por ejemplo, en una ocasión en que en su *Enchiridion* pretende conciliar fe y esperanza, donde nos habla del temor que sienten los fieles a las penas eternas y lo hace diciendo que “un poeta escribió”¹⁰²¹:

*Liceat sperare timentis*¹⁰²².

En las controversias con los herejes y cismáticos es infrecuente la aparición de frases o fragmentos de autores profanos; bastante tenía con las acusaciones de maniqueo que recibía de numerosos enemigos como para alimentar también la sospecha de una confraternización con las letras paganas. Sin embargo, se publicó una

¹⁰¹⁹ Cf. *De civ.* 2, 10, 16.

¹⁰²⁰ *Phars.* VI 506: “hasta que, más cercana al suelo, deja caer su espuma sobre las yerbas de debajo.”

¹⁰²¹ *Enchir.* 8, 2.

¹⁰²² *Phars.* II 15.

obra de su controversia con Juliano, un pelagianista; este cismático, a diferencia de otros, dejaba discurrir entre sus acusaciones numerosos pasajes de autores clásicos. Es por ello por lo que esta obra, a pesar de tratarse de una controversia, es tan rica en fragmentos, hecho que debemos agradecer sin duda al cismático por haber excitado el ánimo de nuestro transmisor católico, en especial, por los fragmentos de obras no conservadas o casi desconocidas, como el *Consilia* de Cicerón¹⁰²³. Veamos la siguiente secuencia en que Lucano ensalza a Catón:

*urbi pater est ubique maritus,
iustitiae cultor, rigidi seruator honesti,
in commune bonus; nullosque Catonis in actus
subrepsit partemque tulit sibi nata uoluptas*¹⁰²⁴.

El verdadero motivo de la presencia de estos versos de loa del poeta cordobés es el especial aprecio que muestra San Agustín por la figura de Catón, personaje de virtud intachable que, por otra parte, se hizo acreedor de una crítica severa por su suicidio. San Agustín arroja estos versos al rostro de su oponente, al que acusa de recurrir a un número excesivo de pasajes de autores profanos como defensores de su causa. Discutían en esta ocasión acerca de la concupiscencia en el matrimonio.

Sobre la cuestión de si se debía dar o no sepultura a los cuerpos de los cristianos para acceder a la vida eterna, cuestión que aparecía recogida en la literatura pagana recomendando practicar las exequias a los difuntos para que se hicieran acreedores del acceso a los infiernos, San Agustín advertía que los cuerpos insepultos habían de seguir la misma senda que los sepultados; para ello añadía el ejemplo de cómo los soldados despreciaban cuál había de ser su sepultura cuando entregaban la vida por su patria: “Incluso ejércitos completos, al morir por su patria terrena, no se preocuparon por dónde habían de yacer ni a qué bestias servirían de alimento. Y se les permitió a los poetas hablar de este asunto con acierto¹⁰²⁵”:

¹⁰²³ Cf. *C. Iul.* 5, 9, 38.

¹⁰²⁴ *Phars.* II 388-391: “En pro de la ciudad es padre y en pro de la ciudad, marido; cultivador de la justicia, practicante de una honestidad estricta, bueno en interés de la comunidad; en ninguna de las acciones de Catón se deslizó ni tuvo parte el placer egoísta.”

¹⁰²⁵ *De civ.* 1, 12, 2; *De cura pro mort.* 2, 4 (donde se remite a las palabras pronunciadas en *La ciudad de Dios* y las replica, incluido el verso de Lucano).

*caelo tegitur, qui non habet urnam*¹⁰²⁶

La presencia de este verso de Lucano en dos obras diferentes de San Agustín sirven a idéntica intención: despejar la duda de si era o no imprescindible la sepultura de los cadáveres. Él se mostraba favorable a dar sepultura a los muertos, como exigían las costumbres cristianas, sin embargo, era igualmente partidario de no llegar al extremo de los filósofos cínicos, epicúreos y estoicos, quienes mostraban una total indiferencia con respecto a las honras fúnebres. Se situaba en una posición intermedia entre estos y otros paganos, que dedicaban una atención extrema a los difuntos, llegando, como es bien sabido, a su culto, una vez convertidos en dioses. Esta reflexión partía de una de las tragedias derivadas del vandalismo de las hordas godas en el sacomano de Roma, ya que, a la matanza indiscriminada, le siguió el amontonamiento y abandono de los cadáveres, hecho al que restaba importancia, pues prometía que los cuerpos y los miembros amputados recuperarían su forma natural: “¡Cuánto menos deben insultar a los cristianos en relación con los cadáveres insepultos, a quienes la rehabilitación no sólo de su propia carne, sino también de todos sus miembros se promete cumplir y reintegrar tanto desde la tierra, como desde el abismo más secreto de otros elementos en que cayeron deslizados los cadáveres!”¹⁰²⁷

Para concluir con las secuencias de este poeta, ofrecemos un verso proverbial de Lucano al que se acogía San Agustín a fin de expresar las diferencias entre la justicia humana y la divina, pretendía especialmente diferenciar las opiniones de quienes consideraban que la doctrina cristiana no era de utilidad para la República¹⁰²⁸:

*quidquid a multis peccatur, inultum est*¹⁰²⁹

Aclara San Agustín que tal pensamiento puede ser cierto en relación con la justicia humana, pero no con el juicio de Dios¹⁰³⁰.

¹⁰²⁶ *Phars.* 7, 819 (donde Lucano glorifica los muertos del ejército pompeyano): “El cielo cubre a quien no tiene tumba.”

¹⁰²⁷ *De civ.* 1, 12, 2.

¹⁰²⁸ *Epist.* 137, 5, 20; carta dirigida a Volusiano, personaje ya nombrado anteriormente en esta tesis, dándole respuesta sobre los asuntos cristianos que ocupaban el pensamiento de los intelectuales paganos.

¹⁰²⁹ *Phars.* V 260: “El delito que se comete entre muchos queda sin castigo.”

¹⁰³⁰ Inevitablemente nos recuerda a la obra moral de Plutarco *De sera numinis vindicta*, donde asegura que a pesar de que la justicia divina tarde en llegar, nadie escapa a ella.

3.1.4 Horacio.

Dos son los criterios que justifican la presencia de los versos de Horacio en las obras de San Agustín: el primero de ellos es indiscutible, maestro de prosodia. La perfección de su estilo es un ejemplo para San Agustín y por ello tendrá un lugar preferente en su obra *De musica*. La segunda causa de la impronta horaciana la debemos a la intención moral que encierran algunos de sus versos o incluso su condición de satírico que le conceden el pasaporte de acceso a pesar de su condición de poeta pagano, cuya presencia cobrará protagonismo preferentemente en algunas de sus cartas.

Los versos de Horacio tienen en ocasiones una presencia múltiple, pues un mismo verso o una secuencia poética se repiten en distintos pasajes; valgan como botón de muestra los siguientes, con los que San Agustín pretende enseñar la belleza resultante de la combinación de metros desiguales con otros de estrofa sáfica¹⁰³¹:

*Iam satis terris nivis, atque dirae
grandinis misit Pater, et rubente
dextera sacras iaculatus arces
terruit urbem*¹⁰³².

Aunque nada dice de ello, probablemente no fuese casual la presencia de estos versos por la coincidencia de poder del Padre Júpiter con la del Dios omnipotente.

Otro ejemplo de repetición de versos lo encontramos en la siguiente estrofa, que, a diferencia de la anterior exigía intercalar silencios entre cada uno de los versos:

*Vides ut alta stet nive candidum
Soracte nec iam sustineant onus
silvae laborantes geluque
flumina constiterint acuto*¹⁰³³.

¹⁰³¹ Cf. *De mus.* 4, 13, 18.

¹⁰³² Hor. *Carm.* I 2, 1-4: “Ya bastante nieve y siniestra granizada ha hecho caer sobre la tierra el Padre; y tras herir con su diestra enrojecida las sagradas ciudadelas, ha aterrado a la urbe.” Estos mismos versos aparecen recogidos en *De mus.* 4, 17, 35. El lector sabrá disculpar que no profundicemos en las explicaciones prosódicas, por no ser competentes con el objeto de este estudio, y nos limitemos a expresar de forma superficial el contexto de la presencia de los versos de Horacio.

San Agustín estimaba que la combinación de versos desiguales era posible; tan sólo bastaba que el ictus rítmico fuese coincidente, pero en unos casos, como el anterior, no requerían silencios, mientras que en este caso sí los exigía la estrofa alcaica¹⁰³⁴. De este modo, sugería que al final de cada uno de los dos primeros versos era necesario un silencio; el tercero necesitaba dos y el tercero tres¹⁰³⁵.

En idéntico contexto nos muestra una secuencia de dos versos que ejemplifican la combinación de metros diversos dentro de un mismo verso¹⁰³⁶:

*Grato Pyrrha sub antro,
cui flavam religas comam*¹⁰³⁷

Explicaba así esta combinación el maestro de música: “Distingues que el primero de estos dos (versos) consta de un espondeo y un coriambo, y la última (sílabas) es larga, que se debe al espondeo para completar los seis tiempos; en cambio, el segundo consta de espondeo y coriambo y de dos sílabas breves finales que completan del mismo modo los seis tiempos con el primer espondeo.”

Como ejemplo de estrofa asclepiadea menor¹⁰³⁸:

*Maecenas, atavis edite regibus*¹⁰³⁹

Entendía que era grata la combinación de ritmos dactílicos y yámbicos en una estrofa pitiámbica primera, donde se fundían el verso de la épica con el dímetro yámbico¹⁰⁴⁰:

*Nox erat, et caelo fulgebat luna sereno
inter minora sidera*¹⁰⁴¹

¹⁰³³ *Carm.* I 9, 1-4: “¿Ves cómo, resplandeciente de alta nieve, se yergue el Soracte, y ya los bosques, agobiados, no aguantan su carga, y se han cuajado los ríos en cortante hielo?”

¹⁰³⁴ *De mus.* 4, 17, 36. También en 4, 14, 20, donde se recogen los dos últimos versos de esta estrofa.

¹⁰³⁵ Entendía San Agustín que el ritmo viene dado por la coincidencia entre versos de *ársis* y *thésis*. La cuestión de los silencios guarda relación con la declamación; la duración de cada silencio equivale a la de una sílaba larga.

¹⁰³⁶ *De mus.* 4, 17, 35.

¹⁰³⁷ *Carm.* I 5, 3-4: “...Pirra, en una gruta amena. ¿Para quién sueltas tu rubia cabellera...?”

¹⁰³⁸ *De mus.* 5, 6, 12.

¹⁰³⁹ *Carm.* I 1, 1: “Mecenas, descendiente de regios ancestros...”

¹⁰⁴⁰ *De mus.* 5, 13, 28.

¹⁰⁴¹ *Epod.* 15, 1-2: “Era de noche, y en el cielo sereno la luna relucía entre menores astros”

Cerramos estas secuencias dedicadas a la didáctica prosódica con un ejemplo de la combinación de distintos versos dactílicos (hexámetro dactílico + trímetro dactílico cataléctico) en la estrofa arquiloquia primera, de tal suerte que tienen su presencia en la obra tres de los grandes poetas líricos griegos que dieron nombre a sus versos: Safo, Alceo y Arquíloco¹⁰⁴²:

*Diffugere nives, redeunt iam gramina campis,
arboribusque comae*¹⁰⁴³

Dejando a un lado su docencia poética, volvemos al doctor de la moral, juez de los deseos mundanos del hombre, entre los que destaca el deseo de alabanza¹⁰⁴⁴:

*Laudis amore tumes: sunt certa piacula quae te
ter pure lecto poterunt recreare libello*¹⁰⁴⁵.

También encuentra solaz en unos versos de Horacio para reprimir la pasión del dominio:

*Latius regnes avidum domando
spiritum quam si Libyam remotis
Gadibus iungas et uterque Poenus
serviat uni*¹⁰⁴⁶.

Una falta próxima a la pasión del dominio y al deseo de gloria era la soberbia. Para desinflar a su henchido adversario, en esta ocasión un defensor del arrianismo, San Agustín le espeta una máxima tomada de Horacio, pero adaptada a su necesidad¹⁰⁴⁷: *tanto buccarum strepitu inflat insanus*¹⁰⁴⁸. Carece de importancia la cita en sí, que inserta en el conjunto de su argumentación contra quien polemiza; lo utiliza como expresión natural de su lenguaje y, claro está, no cita al autor; con ello nos abre una ventana a la interpretación de que esas palabras de Horacio se hubiesen convertido en un dicho

¹⁰⁴² *De mus.* 5, 13, 28.

¹⁰⁴³ *Carm.* IV 7, 1-2: "Se han disipado las nieves, ya les vuelve... y a los árboles su cabellera"

¹⁰⁴⁴ *De civ.* 5, 13.

¹⁰⁴⁵ *Epist.* I 1, 36s: "De afán de gloria revientas: conjuros hay que no fallan, y curarte podrán si con espíritu puro lees el librito tres veces"

¹⁰⁴⁶ *Odas* II 2, 9-12: "Más lejos llegará tu reino si a la avidez de tu alma pones coto, que si juntas la Libia con la remota Gades, y sólo a ti te sirven el púnico de una y otra orilla."

¹⁰⁴⁷ *C. advers. leg. proph.* 1, 32: "enloquecido, hincha con enorme estrépito de sus carrillos..."; cf. *Hyer. Adv. libros Rufini* 3,39; *Epist.* 36, 14; 40, 2.

¹⁰⁴⁸ Cf. *Sat.* I 1, 20, donde Horacio dice: *ambas iratus buccas inflet* ("enfadado... hinche sus dos carrillos").

frecuente o proverbial. Como sucede con una expresión que es incluso natural en nuestra lengua española y que alude a comerse las uñas en momentos de angustia¹⁰⁴⁹:

*atterent ungues meos*¹⁰⁵⁰

En la controversia con Juliano, de cuya fertilidad literaria pagana ya hemos hablado anteriormente, también halla en Horacio un lenguaje proverbial capaz de sujetar el frenesí profano de este hereje. Juliano consideraba que bastaba la acción sin tener importancia el motivo que la impulsa cuando el hombre actúa movido por las virtudes teologales. Por el contrario, San Agustín era de la opinión de que, si así fuera habría de considerarse verdadera virtud la fortaleza del avaro, cuya ansia de guardar lo propio lo impele a despreciar el gasto, incluso a no ambicionar los placeres corporales por no derrochar lo propio. Esa capacidad que tienen los avaros aparece descrita en un verso de Horacio, cuyo nombre menciona indisimuladamente, “como dice Horacio”¹⁰⁵¹:

*per mare pauperiem fugit, per saxa, per ignes*¹⁰⁵²

Añadía en su crítica a los avaros el haber conocido a un fulano que, en la invasión de los bárbaros, ni con torturas fueron capaces de sonsacarle dónde escondía sus riquezas. Por todo ello, entendía que no había de considerarse la fortaleza en sí misma una virtud si carecía de la finalidad última, que es alcanzar el cielo a costa de los sufrimientos terrenos.

No sólo encuentra en Horacio citas proverbiales, sino también buenos consejos capaces de establecer normas de conducta. La paciencia era una de las virtudes más apreciadas por el obispo de Hipona; con ella frena el apremio que le exigían aquellos que esperaban respuestas urgentes a sus demandas de información o que ansiaban la resolución inmediata de sus dudas, a las que el propio obispo debía una reflexión profunda. Tal era su fama de sabio en cuestiones teológicas que no alcanzaban a comprender la necesidad de reflexión en él. Este, por el contrario, consideraba que sus respuestas habían de ser meditadas para que no pudieran ser confundidas ni estuvieran sujetas a una interpretación errónea o malintencionada¹⁰⁵³:

¹⁰⁴⁹ *Epist.* 118, 1, 1.

¹⁰⁵⁰ *Sat.* I 10, 71.

¹⁰⁵¹ *C. Iul.* 4, 3, 19.

¹⁰⁵² *Epist.* I 1, 46., “(mercader incansable...) escapando de la pobreza por mar, por peñas y fuegos”

¹⁰⁵³ *Epist.* 143, 4.

*nescit vox missa reverti*¹⁰⁵⁴

Así como Cicerón afirmaba que la esfera era el objeto más perfecto de la creación¹⁰⁵⁵ por considerar que era total la armonía de sus partes, San Agustín hablaba en el mismo sentido del círculo¹⁰⁵⁶ con respecto a las figuras planas, de tal manera asemejaba la virtud al círculo y recurría a unos versos de Horacio que definen al sabio¹⁰⁵⁷:

*fortis et in se ipso totus, teres atque rotundus*¹⁰⁵⁸

Horacio parecía ser también una herramienta útil para la vocación de filólogo de San Agustín, como podemos apreciar en la explicación del uso correcto de la palabra ‘eterno’. San Agustín sólo admitía el significado pleno de esta palabra referido a Dios, pues era el único que, siendo inmortal, no había sido creado, a diferencia de los dioses paganos. Sin embargo, se muestra ingrato con el poeta, de quien dice, quizá por antonomasia de todos los autores poéticos, ser autor de palabras, no de sentencias, y es por ello por lo que le permite en esta ocasión el uso de este término con el significado de ‘duradero’, no en su sentido estrictamente teológico¹⁰⁵⁹:

*serviet aeternum, quia parvo nesciet uti*¹⁰⁶⁰

Concluimos con la parte más humana e íntima de San Agustín, quien, tras la pérdida de un amigo, muestra un profundo dolor que camufla tras un verso de Horacio, cuyo nombre omite y expresa sirviéndose de la fórmula de la indeterminación para referirse a él, *bene quidam dixit de amico suo*¹⁰⁶¹ (“dijo bien alguien sobre un amigo suyo”):

*dimidium animae suae*¹⁰⁶²

¹⁰⁵⁴ *Ars.* 390: “la palabra que se deja escapar no sabe el camino de vuelta.”

¹⁰⁵⁵ *De nat. deor.* II 20, 55. Esta idea está tomada de Platón

¹⁰⁵⁶ *Cf. De nat. deor.* II 18, 47. También habla de ello Cicerón.

¹⁰⁵⁷ *De quant. an.* 16, 27.

¹⁰⁵⁸ *Sat.* II 7, 86: “(el sabio) valiente y que está entero en sí mismo, pulido y redondo.”

¹⁰⁵⁹ *Quaest. in Hept.* 1, 31.

¹⁰⁶⁰ *Epist.* I 10, 41.

¹⁰⁶¹ *Conf.* 4, 6, 11.

¹⁰⁶² *Carm.* I 3, 8: “la mitad del alma mía.” El verso completo es: *et serves animae dimidium meae*. Curiosa coincidencia que Horacio construyese este verso en memoria de su amigo Virgilio y el propio San Agustín, amante también de Virgilio, se haga eco de él para esta ocasión (*cf. Carm.* II 17, 5-9). El dolor que aflige a San Agustín le hace partícipe de la muerte de su íntimo amigo, de cuyas almas, la propia y la de su amigo, afirma ser una única

Continúa con su dolor y con alusiones veladas a Horacio: “¿Pues a dónde podía huir mi corazón de mi corazón? ¿A dónde podría huir yo de mí mismo? [...] Y, sin embargo, huí de mi patria¹⁰⁶³.” Esta afirmación última parece dar cumplida respuesta a otros versos de Horacio:

*...patriae quis exsul
se quoque fugit?*¹⁰⁶⁴

No podía San Agustín superar el dolor ni siquiera abandonando su lugar de origen. En cualquier caso y sin dudar de las evidencias que avalan la inspiración horaciana en esta cuestión, se trata de nuevo de un lugar común en diversos autores como podemos observar también en Séneca:

*Vt ait Lucretius, hoc se quisque modo semper fugit. Sed quid prodest, si non effugit?
sequitur se ipse et urget grauissimus comes*¹⁰⁶⁵.

Concluimos con esta secuencia de Séneca las menciones del tópico de que estamos tratando y con ella también los fragmentos de Horacio y las alusiones a este poeta que hallan un hueco en las obras de San Agustín.

3.1.5 Poetas satíricos: Juvenal y Persio.

Ya hemos visto anteriormente cómo San Agustín se convierte en ocasiones en transmisor accidental de fragmentos de autores clásicos al interactuar con terceras

compartida en dos cuerpos. Cf. Ov. *Trist.* IV 4, 72: *qui duo corporibus mentibus unus errant*. Diógenes Laercio (VI 1, 20) dejó escrito de Aristóteles que definía la amistad como “un alma que reside en dos cuerpos”. Entendemos, por tanto y tras comprobar que es un lugar común en numerosos autores, que era esta una expresión de uso frecuente para los decesos de amigos.

¹⁰⁶³ *Conf.* 4, 7, 12.

¹⁰⁶⁴ *Carm.* II 16, 19s: “¿Quién, al exiliarse de su patria, logra también escaparse de sí mismo?”. Cf. Hor. *Epist.* I 14, 13: *in culpa est animus, qui se non effugit umquam* (“la culpa es del alma, que nunca logra escapar de sí misma”); *Epist.* I 11, 25-27: *nam si ratio et prudentia curas, non locus effusi late maris arbiter aufert, caelum, non animum mutant, qui trans mare currunt* (“Pues, si la razón y la sabiduría —y no un lugar que domine un mar que se extienda a lo lejos— son las que quitan las penas, de aires cambian, no de alma, quienes se van corriendo a ultramar”). Estos últimos versos, que parecen describir la fortuna de San Agustín, muestran con claridad que se trata de una apuesta frecuente en el propio Horacio.

¹⁰⁶⁵ Sén. *De tranq. animi* II 13: “Como dice Lucrecio, así cada cual de sí mismo huye siempre. Pero ¿de qué le sirve, si no puede escapar? Uno va consigo mismo y, como un acompañante pesadísimo, se molesta a sí mismo.” Como bien observa Juan Mariné (BCG 276, n.16, p.334), Séneca cita el primer hemistiquio del verso de Lucrecio (III 1068), pero añade de su cuño el adverbio ‘siempre’.

personas ya fuera a través de epístolas ya mediante interlocutores en las controversias paganas o heréticas. Los poetas satíricos no tenían una presencia menor en sus obras, pues no debemos obviar que, a menudo, la sátira le resultaba una herramienta útil para juzgar la disipada moral romana.

Insertamos a continuación dos ejemplos de transmisión de secuencias paganas a través de terceras personas; la primera de ellas nace de una carta que Consencio, informante de San Agustín en las Islas Baleares, envía al obispo de Hipona para informarle de lo acaecido en Tarraco en relación con unos herejes priscilianistas¹⁰⁶⁶. Consencio había enviado a un católico, de nombre Frontón, en calidad de espía, para escudriñar el avance de la herejía priscilianista en Hispania entre los obispos supuestamente católicos, pero partidarios de esta herejía en la clandestinidad. Este Frontón, en el relato de los acontecimientos, utilizaba una expresión de Juvenal:

*tunc inmensa caui spirant mendacia folles*¹⁰⁶⁷

Concretamente, en relación con las respuestas que los obispos priscilianistas estaban dando en un juicio para salir indemnes de la acusación de herejía, decía lo siguiente: *cum videssent similia aut forte maiora praedictos mendaciorum folles spirare periuria...*¹⁰⁶⁸

El segundo ejemplo de transmisión de poetas satíricos a que hemos hecho alusión se inserta en la controversia, ya famosa en esta tesis, con Juliano, hereje de la secta de Pelagio; no debemos obviar que Juliano también era un obispo cristiano y su formación había sido similar a la de San Agustín. El pasaje de la controversia se centraba en los dolores de las parturientas profetizado en el *Génesis* como fruto del primer pecado. Este hereje hablaba de la facilidad del parto de las mujeres de bárbaros y nómadas, que apenas interrumpían su marcha por el alumbramiento, cosa que ocurría también con las mujeres que trabajaban en el campo, a diferencia de las de clase acomodada, las cuales, a su juicio, se quejaban en exceso y, cuanto mayor era la atención que recibían, más era la dependencia que mostraban; de la misma manera, excluía de

¹⁰⁶⁶ En esta carta se mencionan acontecimientos históricos, como son la incursiones bárbaras en la Península; la misiva, que incluye la referencia a tales sucesos, está fechada en 419, nueve años después del sacomano de Alarico en Roma. Este tal Frontón al que se alude era un espía de Consencio, probablemente fraile o presbítero católico, que viajaba con frecuencia de las Baleares a la Península (cf. *C. mendacium* 3, 4).

¹⁰⁶⁷ *Sat.* VII 111: "En tal caso sus fuelles huecos expelen mentiras formidables."

¹⁰⁶⁸ *Epist.* 11* 19: "Al ver que los mencionados fuelles de mentiras arrojaban perjurios semejantes o aún más graves..."

las consecuencias del primer pecado a los maridos ricos, que no padecían sudor para ganarse el sustento, pues lo hacían a costa del esfuerzo ajeno: “En verdad, la mano de los maridos ricos nunca sufre en las zarzas el daño del primer hombre; confiando sobremanera en sus riquezas, piensan que es indigno que se dediquen ni un momento a los votos por la cosecha, incluso apostados lejos del miedo del hambre por la extensión de sus propiedades, ordenan en ocasiones, como dice el poeta¹⁰⁶⁹”:

*disiunge boves, dum tubera mittas*¹⁰⁷⁰

En las obras de Casiciaco es donde mejor se advierte la impronta de su formación pagana, cuando, reciente su conversión, aún no se veía imbuido de las exigencias teológicas del presbiterado primero y del episcopado después; entonces, su profesión de retórico todavía estaba viva y más si cabe por la necesidad de educar a su hijo. Esto último era uno de los objetivos de su obra *De magistro*, donde brilla su condición de docente; en uno de sus fragmentos, como filólogo, pretende explicar a su hijo el significado de la palabra *vitium*¹⁰⁷¹:

*sed stupet hic vitio*¹⁰⁷²

Elige esta expresión de Persio para distinguir la palabra *vitium* como vocablo de lo que en realidad significa; es decir, el conocimiento del nombre es de menor importancia que el del vicio en sí mismo. La filología no deja de ser para San Agustín un instrumento a su alcance en aras de la difusión de la verdad y, por ello, no dejará de estar presente a lo largo de su obra.

Conoce a la perfección cuándo debe o no recurrir a las citas de los autores profanos; la aparición de estas es infrecuente en las controversias, excepción hecha de la que mantiene con Juliano, y, sin embargo, adquieren una mayor presencia en sus obras primeras y en su correspondencia epistolar, donde se veía más libre de sus ataduras episcopales. Todo ello, claro está, queda disimulado en su obra magna *La ciudad de Dios*, en la que abunda todo tipo de citas clásicas que, en ocasiones, se convierten en amplios

¹⁰⁶⁹ C. Iul. op. imp. 6, 29. Respecto a los dolores de las parturientas nómadas, más bien debiera el pelagiano haberse informado de primera mano por ellas, una cuestión es que soportaran con arrojo el parto y otra muy distinta que no padecieran dolores. Distinguimos, no obstante, en sus palabras una preocupación por la desigualdad social de ricos frente a pobres y la exaltación de la fortaleza de estos últimos.

¹⁰⁷⁰ Iuv. Sat. V 119: “descuartiza los bueyes, ¡pero mándanos al menos las trufas!”. En otro pasaje, el propio Juvenal habla de la mujer encinta que sigue a su marido en una litera (cf. Sat. I 120).

¹⁰⁷¹ De magistro 28.

¹⁰⁷² Pers. Sat. III 32: “a él le embrutece el vicio”

fragmentos. Es el caso de la advertencia que hacía considerando la poesía como un vehículo de difusión de la mentira, de cuyo peligro advertía por la propagación de las fábulas a través de los poetas, pues, en lugar de instruir a los hombres sencillos con la ciencia de filósofos como Platón, “todos los adoradores de tales dioses tan pronto como los empuja la pasión, «infectada -dice Persio- de un veneno hirviente», se fijan más en qué ha hecho Júpiter...¹⁰⁷³” La secuencia completa de Persio es:

*...cum dira libido
mouerit ingenium feruenti tincta ueneno*¹⁰⁷⁴

Pero, a juicio de San Agustín, esos mismos dioses incitaban a los hombres con sus acciones a los peores desórdenes, como la avaricia, la ambición o el lujo, en lugar de encaminarlos a los consejos que recogía de Persio, cuyo nombre expresa con claridad por segunda vez en los fragmentos de autores satíricos que llevamos recogidos¹⁰⁷⁵:

*discite et, o miseri, causas cognoscite rerum:
quid sumus et quidnam uicturi gignimur, ordo
quis datus, aut metae qua mollis flexus et unde,
quis modus argento, quid fas optare, quid asper
utile nummus habet, patriae carisque propinquis
quantum elargiri deceat, quem te deus esse
iussit et humana qua parte locatus es in re*¹⁰⁷⁶.

Este es uno de los fragmentos poéticos de mayor extensión entre los transmitidos por San Agustín, cuyo número de versos compite curiosamente con otra secuencia de Juvenal que recogeremos más abajo, siempre, claro está, con la debida licencia de los del poeta de Mantua, que ocupa el lugar preferente. Estos versos son plenamente coincidentes con el pensamiento de San Agustín, representan una de esas curiosas imágenes de las letras paganas que parecen atisbar la desembocadura del pensamiento

¹⁰⁷³ *De civ.* 2, 7.

¹⁰⁷⁴ *Pers. Sat.* III 36s: “cuando la impía pasión, infectada de un veneno hirviente, excita su mente”

¹⁰⁷⁵ *De civ.* 2, 6.

¹⁰⁷⁶ *Pers. Sat.* III 66-72: “Estudiad, infelices, y aprended las causas de las cosas: qué somos, para qué vivimos, el lugar que se nos ha asignado, cuál debe ser nuestro punto de partida y cómo hay que girar para dar la vuelta ágilmente a la meta, cuál es la medida exacta del dinero, lo que podemos lícitamente desear, para qué puede servir una moneda recién salida de la ceca, lo que hay que dar a la patria y a los bienamados padres, qué nos exige ser la divinidad y el sitio que nos ha fijado entre los hombres.” Versos que nos evocan inevitablemente aquel de Virgilio: *felix, qui potuit rerum cognoscere causas* (*Georg.* II 490).

profano en el cristianismo. En este sentido, es llamativa la referencia que hace Persio a una divinidad en singular. A juicio de San Agustín, los dioses, lejos de exigir unos ritos plenos de escándalos, deberían seguir lo que Persio recomendaba si pretendían que su religión adquiriera un valor moral aceptable.

Ya que hablamos de moral, veamos otros ejemplos de poetas satíricos que ponen sus versos al servicio de la apología moral de San Agustín, quien, entre los poetas satíricos, parece decantarse por el poeta Persio frente a Juvenal. En esta ocasión, se aprecia en su correspondencia una amonestación al receptor de su carta, pues, al parecer, mostraba un temor reverencial a ser visto como un necio ignorante por los demás, cuestión que le reprochaba el severo obispo con un verso de Persio, con la intención, quizá, de herir aún más su ego por la supuesta ignorancia¹⁰⁷⁷:

*Scire tuum nihil est, nisi te scire hoc sciat alter?*¹⁰⁷⁸

No puede ser más certera la elección del verso para lanzarle el reproche que le haga salir de su vanidad herida. El interlocutor le pedía unas aclaraciones sobre Cicerón por temor de que alguien le preguntase y no supiese bien qué responder, y San Agustín le respondía con la sátira de Persio, incluso le decía “tu Persio” para herir más su orgullo; a pesar de la apariencia de reproche, la intención del obispo era buena, pretendía apartar de él su pasión por el reconocimiento y la alabanza, que consideraba similar al reconocimiento del temor a la ignorancia.

Concluimos este apartado consagrado a los poetas satíricos con el único fragmento que nos transmite de Juvenal, cuya extensión es bastante amplia en comparación con los de Persio, pues se trata de una secuencia de nueve versos en los que el poeta describe cómo se puede observar a través de la historia la decadencia moral y la pérdida de las buenas costumbres¹⁰⁷⁹:

*Servabat castas humilis fortuna Latinas
quondam, nec vitiis contingi parva sinebant
tectae labor somnique breves et vellere Tusco
vexatae duraeque manus et proximus urbi
Hannibal et stantes Collina turre mariti.*

¹⁰⁷⁷ *Epist.* 118, 1, 1.

¹⁰⁷⁸ *Sat.* 1,27: “¿Hasta tal punto no valen nada tus saberes si los demás no saben qué sabes?”

¹⁰⁷⁹ *Epist.* 138, 3, 16.

*Nunc patimur longae pacis mala, saevior armis
luxuria incubuit victumque ulciscitur orbem.
Nullum crimen abest facinusque libidinis ex quo
paupertas Romana perit*¹⁰⁸⁰.

Esta misiva que envía a Marcelino como respuesta a los paganos, le permite desplegar todas las armas tomadas del enemigo, pues les responde con unos versos cuyo autor omite, sin embargo, se refiere a él como 'su satírico' (de los paganos); esta omisión intencionada nos permite confirmar la preferencia o un mayor sentido de cercanía hacia Persio y frente a Juvenal. En las secuencias transmitidas de satíricos, cita el nombre de Persio en la práctica totalidad de las ocasiones; en cambio, en el único fragmento escogido de Juvenal, no sólo omite su nombre, sino que además utiliza sus versos como dardos contra los paganos. Esta epístola es una invectiva en contra de ellos y utiliza sus propias armas, pues además de la evidencia recogida, incluye otros muchos testimonios de autores profanos, especialmente de Cicerón y Salustio, sus principales ejemplos de moralidad entre ellos. Las ideas morales que se desprenden de la secuencia recogida van destinados a criticar la riqueza y a ensalzar la pobreza: la riqueza no siempre es un bien, a menudo es lo contrario; la pobreza, en cambio, no es un mal, sino que en muchas ocasiones se erige en guardiana de la virtud. Mostraba Juvenal la misma moral que echaba de menos San Agustín en el mundo romano, el lamento por la desaparición de la pobreza más que el orgullo de la opulencia que brillaba en la ciudad, pues gracias a la primera, aunque dura, se preservaba la integridad de las costumbres.

3.1.6 Ovidio.

Antes de dar paso a Terencio y Salustio, quienes encuentran su lugar entre los autores canónicos de la educación profana (y ese lugar es preeminente en las obras de San Agustín), prestaremos atención a la no presencia de Ovidio en las obras del santo.

¹⁰⁸⁰ Iuv. *Sat.* VI 287-295: "Antes la parquedad de sus peculios preservaba la castidad de las mujeres latinas, la pequeñez de las viviendas, el trabajo, la brevedad del sueño, las manos duras y encallecidas por la lana toscana, la proximidad de Aníbal a la ciudad y los maridos vigilantes en la Torre Colina no permitían que se introdujeran vicios. Pero ahora padecemos los males de una larga era de paz. Más cruel que las armas, se nos echó encima el lujo y se venga del mundo que hemos conquistado. No hay crimen que nos falte ni maldad libidinosa desde que en Roma murió la pobreza."

En puridad, este capítulo debería quedar en blanco, pues el obispo de Hipona, de manera intencionada, omite tanto el nombre como cualquier tipo de secuencia del poeta de Sulmona¹⁰⁸¹. No encontramos ni tan siquiera tímidas referencias a este autor con un indeterminado del tipo *quidam dixit*¹⁰⁸² tan del gusto de los apologistas y de los escoliastas contemporáneos. Ovidio sufre el rechazo de San Agustín y de los apologistas en general; pero ese silencio no sólo lo sufre él, sino los poetas en general, ya que tanto el aspecto formal de sus obras como (y sobre todo) su contenido quedaban devaluados frente a la verdad del Evangelio. Este aparente vacío no es absoluto, pues algunos autores cristianos como Lactancio¹⁰⁸³ recogen la huella de Ovidio, cuya presencia se multiplica en su obra *Instituciones divinas*; entre los versos que transmite, se hallan algunos en los que cree atisbar la presencia de Dios y que se hacen acreedores de la loa del propio apologista¹⁰⁸⁴. Lactancio fue leído, admirado y transmitido por San Agustín, sin embargo, no parece haber hecho mella en él la alabanza de su correligionario; ahora bien, como en San Agustín, tampoco encontramos testimonios de la elegía erótica de Nasón, huella que sí se hace viva en un verso suelto que transmite San Jerónimo:

*Risit, et argutis quiddam promisit ocellis*¹⁰⁸⁵

Se puede concluir, por tanto, que Ovidio sufre el rechazo de los apologistas en general, excepción hecha de Lactancio, y muy particularmente de San Agustín por tratarse de un poeta poco consonante con la moral sobria y severa del cristianismo ascendente¹⁰⁸⁶, pues era poeta y sus versos cantaban los mitos y los dioses, y sus elegías eróticas distaban una enormidad del amor que los padres cristianos ponderaban, pues cantaban el amor pasional y no el divino.

¹⁰⁸¹ V. J. C. CALVO, "Ovidio y San Agustín: una conjetura sobre la ausencia explícita del poeta en la obra del santo", en Emma Falque y M.^a José Muñoz (eds.), *Ovidio 2000 años después, Estudios Clásicos*, Anejo 4 (Madrid 2018) 201-212.

¹⁰⁸² "Alguien dijo"

¹⁰⁸³ *Div. Inst.* 2, 5, 24. Lactancio es receptor único de los tres versos finales del epílogo de los *Phaenomena* de Ovidio: "Él terminó con estos tres versos el libro en el que expone sucintamente los *Fenómenos*: «Dios puso en el cielo señales en tan gran número y con tal apariencia; y esparciéndolas entre las negras tinieblas, ordenó que iluminaran la gélida noche»." Eco que evoca V. Cristóbal en su introducción a los *Amores* de Ovidio (Madrid: Gredos 1989) p.128.

¹⁰⁸⁴ *Ib.*: "¡Cuánto más inteligentemente, pues, habló Nasón que aquellos otros que se creen entregados a la sabiduría, cuando comprendió que esas estrellas habían sido puestas por Dios para alejar el horror de las tinieblas!" Cf. H. LE BONNIEC, *Échos ovidiennes d'Arnobé*, Colloque Presence d'Ovide, 139-151.

¹⁰⁸⁵ *Epist.* 123: "Se ha reído, y con sus ojos chispeantes me ha prometido algo." Verso que recoge y traduce V. Cristóbal, *loc. cit.*

¹⁰⁸⁶ Cf. *Aug. Epist.* 7, 2.

San Agustín renuncia en apariencia a los fines de la retórica que había aprendido en la escuela, pero no a su uso como un instrumento que la sociedad le presta para transformarla en virtud de las ideas cristianas: desprecia la gloria de la elocuencia, pero busca la difusión de la verdad. En este contexto, debemos recordar el abismo de separación que establece entre la prosa y el verso: la primera representa la verdad; la poesía es transmisora de la fábula y ello lo convierte en falsedad. Llegados a este punto, aún no hemos mostrado ningún vestigio ovidiano en San Agustín, pero los hay: bien es verdad que muchas de esas posibles huellas quedan difuminadas por tratar tópicos dilatados en numerosos autores, como sucede con la alusión al hombre en su aspecto dual, compuesto de alma y cuerpo, y de aspecto erguido a diferencia del resto de animales, moldeados prontos y carentes de alma; este tipo de descripción lo hallamos entre otros autores en Cicerón, Salustio, Ovidio y Séneca¹⁰⁸⁷. Así lo describe:

*Non enim ut animalia rationis expertia prona esse uidemus in terram, ita creatus est homo; sed erecta in caelum corporis forma admonet eum quae sursum sunt sapere*¹⁰⁸⁸

Hemos visto en el apartado dedicado a Horacio cómo la idea de los amigos unidos en un espíritu compartido es un lugar común en numerosos autores, entre los que no podía faltar San Agustín, cuyo dolor por la pérdida de su amigo lo incita a dejar en sus obras la huella de los poetas que aparentemente desprecia. Así lo narra:

*nam ego sensi animam meam et animam illius unam fuisse animam in duobus corporibus... quem multum amaveram*¹⁰⁸⁹.

¹⁰⁸⁷ Ov. Met. I 84-86:

*Pronaque cum spectent animalia cetera terram
Os homini sublime dedit caelumque tueri
iussit et erectos ad sidera tollere vultus.*

“Y mientras los demás animales están naturalmente inclinados mirando a la tierra, dio al hombre un rostro levantado disponiendo que mirase al cielo y que llevase el semblante erguido hacia las estrellas”; cf. Cic. *De nat. deor.* II 56, 140; *De leg.* I 9, 26; *Sal. Cat.* I 1; Sén. *Epist.* 92, 30; 94, 56; *Macr. In somn. Scip.* 1, 14, 4; *Lact., Div. Inst.* 2, 2...

¹⁰⁸⁸ *De civ.* 22, 24, 4: “En efecto, el hombre no fue creado como vemos que son los animales, carentes de entendimiento con la mirada al suelo, sino que la forma del cuerpo erguido al cielo lo invita a descubrir los asuntos de arriba.” Cf. *De divers. quaest.* 83, 51, 3; *De disciplina christiana* 5, 5; *De Trin.* 12, 1, 1.

¹⁰⁸⁹ *Conf.* 4, 6, 11: “Pues yo sentí que mi alma y la de aquel a quien tanto había amado eran una única alma en dos cuerpos.” Cf. *Ov. Trist.* IV 4, 69-72:

*...Orestes
exactus Furiis venerat ipse suis,
et comes exemplum veri Phoeus amoris,*

Como sucede en otros casos reseñados en capítulos anteriores, en ocasiones, San Agustín se constituye en transmisor indirecto de secuencias de Ovidio, como sucede, por ejemplo, en una correspondencia con Longiniano¹⁰⁹⁰ quien con intención de alabanza se despidió del obispo del modo que detallamos a continuación, evocando unas palabras de Ovidio, a quien hace referencia de forma indeterminada:

*Sanctis scriptis tuis, ut ille ait, iam non melle sed nectare dulcioribus, si mereor, informare digneris*¹⁰⁹¹.

No se puede afirmar en ningún caso que San Agustín desconociera las obras de Ovidio tal como hemos ido demostrando. No podemos albergar la certeza de que tuviera conocimiento de sus poemas eróticos, pero no nos queda ninguna duda acerca de su conocimiento tanto de las *Metamorfosis*, como de sus elegías de destierro. Ya hemos hablado arriba del vestigio que adivinamos tomado de sus poemas de lamento, veamos ahora una prueba palpable de que conoce a Ovidio y lo omite interesadamente. En Casiciaco, donde, como dijimos *supra*, carecía del ardor apologista, en un diálogo con uno de sus discípulos, Licencio, quien se había entregado al arte poética, menciona la fábula de Píramo y Tisbe¹⁰⁹²; sólo pudo tener acceso a esta fábula a través de los versos de Ovidio, pues no tenemos constancia de un transmisor distinto de él. El maestro pretendía que su discípulo dejase la composición poética por temor a que abandonase sus estudios filosóficos:

qui duo corporibus, mentibus unus erant

“El propio Orestes había llegado aquí perseguido por sus Furias y su compañero el focense, ejemplo de amor verdadero, que eran dos cuerpos en una sola alma.” La idea es idéntica, el léxico es coincidente o sinónimo: *duo corporibus* de Ovidio es en San Agustín *in duobus corporibus; mentibus unus erant* del poeta es en el santo *unam fuisse animam; exemplum veri... amoris* del primero es *quem multum amaveram* en el segundo. El contexto elegíaco es también el mismo: la exaltación de una extraordinaria y sincera amistad, el dolor por la pérdida de un amigo que invita al superviviente a morir con el difunto. Sólo el medio formal, la prosa frente al verso, los separa. Es innegable que, cuando San Agustín escribe esto, tiene o presentes o en la memoria los versos de Ovidio. Al final de su vida, mostrará su arrepentimiento por este sentimiento de dolor tan humano (*Retract.* 2, 6, 2): “En el libro IV, al confesar la miseria de mi alma a propósito de la muerte de un amigo, hablando de que de alguna manera nuestras dos almas se habían hecho una sola, digo: ‘y por eso tal vez temía morir yo para que no muriese enteramente aquel a quien amaba mucho.’ Lo cual me parece como una declaración ligera más que una confesión seria, aunque esa tontería esté suavizada algún tanto, porque añadí ‘tal vez’ (*forte*).”

¹⁰⁹⁰ Según opinión de P. de Luis, debemos a este Longiniano la novedad de ser el primer autor no cristiano en utilizar el cristianismo lingüístico ‘pagano’ (*O.C.* XI b, BAC 99b, n.1, p.402).

¹⁰⁹¹ *Epist.* 234, 3: “Te ruego, si me hago acreedor de ello, te dignes instruirme con tus santos escritos, como dice aquel, no ya más dulces que la miel, sino incluso que el néctar”; cf. *Ov. Trist.* V 4, 29s: *quam vultus oculosque tuos o dulcior illo / melle* (“como tu rostro y tus ojos, oh tú, más dulce que la miel”).

¹⁰⁹² Cf. *Ov. Met.* IV 55-166.

“Me irrita, digo, perseguirte por cantar y lamentar esos versos tuyos de todo tipo de metros que pugnan por alzar entre ti y la verdad un muro más elevado que el que había entre tus amantes; ya que aquellos se comunicaban por una pequeña rendija. Pues aquel había decidido cantar a Príamo¹⁰⁹³.”

Esta secuencia de Ovidio, en la que habla de un muro que se alza entre unos amantes babilonios que se comunican a través de una hendidura en la pared, se inserta en el contexto de Casiciaco, en la relación profesor-alumno; la alusión aparece precisamente en el mismo lugar del *De ordine*, donde se expresa la idea de que Semíramis no construyó la ciudad de Babilonia, sino que ayudó a establecerla, concepto que comparte San Agustín con Ovidio. Ese muro que separa a los amantes prohibidos sirve de metáfora del muro que separa la poesía de la prosa y Licencio se apresta a fortalecerlo, pues pronto reniega de su ardor poético y confiesa su amor por la filosofía:

*Pulchrior est philosophia, fateor, quam Thisbe, quam Pyramus, quam illa Venus et Cupido, talesque omnimodi amores*¹⁰⁹⁴

El lector habrá observado que, a diferencia de los autores anteriores y de los que hablaremos a continuación, Ovidio es el único poeta del que no hemos recogido ninguna secuencia, y, entre los textos consignados en latín, ninguno lleva su firma; a pesar de las evidencias reseñadas y alguna que otra omitida, hemos pretendido respetar el oscurantismo que San Agustín confirió al poeta del amor.

A pesar de los escasos vestigios que hemos mostrado de Ovidio en las obras de San Agustín, no podemos aceptar la opinión de Hagendahl¹⁰⁹⁵ de que el Padre de la Iglesia desconoció la obra del poeta de Sulmona y sustentamos nuestra defensa en dos premisas: la primera es que hay suficientes referencias del poeta en autores cristianos precedentes y contemporáneos que dan testimonio de él; si lo conocían ellos, no menos San Agustín, de cuya enorme erudición no podemos albergar ningún tipo de duda. La segunda es que los rastros que deja son suficientemente claros como para conjeturar sin riesgo que la ausencia de fragmentos explícitos del poeta se debe a una cuestión intencionada por parte de San Agustín y no por desconocimiento de los poemas elegíacos de Ovidio.

¹⁰⁹³ *De ord.* 1, 3, 8.

¹⁰⁹⁴ *De ord.* 1, 8, 22: “La filosofía es más bella que Tisbe, que Píamo, más que aquellos Venus y Cupido y cualesquiera amores.”

¹⁰⁹⁵ HAGENDAHL, vol. II, p.468.

3.1.7 Terencio y otros comediógrafos.

San Agustín era un ciudadano romano en pleno sentido de la palabra y no sólo desde la perspectiva jurídica, eso es un hecho incuestionable; ahora bien, su espíritu provinciano le impidió adaptarse en Roma al bullicio de la capital y más tarde, harto de la hipocresía urbana, lo empujó a abandonar la vida pública en Milán, donde había alcanzado la cátedra, para refugiarse de forma mancomunada en la quinta de Casiciaco. Pronto regresaría a su pequeña patria del África Proconsular para establecerse allí de forma definitiva. Ese pequeño nacionalismo púnico lo animó a la admiración de escritores paisanos, como Apuleyo y los apologistas, y a asimilar con mayor fervor las obras de Terencio Áfer estudiadas en la escuela, el esclavo púnico adoptado por el senador Terencio Lucano, quien lo dotó de educación, de libertad y de nombre¹⁰⁹⁶.

Terencio fue muy admirado por San Agustín a pesar de su condición de poeta y de ser autor dramático de comedias; quizá la presencia de este poeta en las escuelas se debiese mayormente a su lenguaje moralizante, pues sus máximas favorecían en esta cuestión las enseñanzas del obispo. La mayor parte de las secuencias que transmite de este poeta aparece en sus cartas y en *La ciudad de Dios*. La familiaridad que le ofrecía la comunicación epistolar le permitía el uso de expresiones proverbiales que sus interlocutores compartían por tratarse de citas que habían aprendido en la etapa escolar. De tal suerte, encontramos ejemplos de correspondencia amistosa con paganos en la que trasluce una intención didáctica en debates teológicos o en cualquier tipo de consultas diversas demandadas al obispo. El uso intencionado de las palabras de Terencio le permitía acercarse, en su propio terreno, a esos gentiles de los que esperaba su conversión.

La opinión que tenía San Agustín de Terencio la descubrimos en las propias palabras del santo, que elogia indisimuladamente al poeta cómico (eso sí, sin mencionar su nombre) en una carta donde justifica los beneficios derivados de la aplicación de leyes contra los donatistas, a pesar de que era partidario más de convencer por la

¹⁰⁹⁶ Suet. *De poetis. Vita Terentii* I; cf. W. BEARE, *La escena romana. Una breve historia del drama latino en los tiempos de la República*, trad. E. J. Prieto, Buenos Aires: Ed. Universitaria 1972.

doctrina que de obligar por el castigo¹⁰⁹⁷; a este respecto pone en boca de otros lo que afirma “un autor pagano”:

*Pudore et liberalitate liberos
retinere satius esse credo quam metu*¹⁰⁹⁸.

A pesar de que muestra una absoluta conformidad con la idea que transmiten estos versos, sin embargo, pretende reforzar su opinión de que las más veces se corrige mediante el temor que con el amor, e insiste: “también pueden leer en aquel mismo autor¹⁰⁹⁹”:

*tu nisi malo coactus recte facere nescis?*¹¹⁰⁰

Yerra en la atribución directa a Terencio, no creemos que por ignorancia, sino porque tiene en mente más fresca la reinterpretación que, en las *Verrinas*, hace Cicerón de los versos de Terencio, que es de donde está tomada esta máxima.

En otra misiva dirigida a un pagano amigo suyo, Longiniano, comienza con unas palabras cuya autoría atribuye a Sócrates (“si no mal recuerdo”): “Cuentan que un antiguo solía decir que ‘era bastante fácil persuadir a aquellos para que prefirieran ser buenos a ninguna otra cosa, que era más fácil inculcarles a estos la doctrina’¹¹⁰¹.” Más adelante, utilizaba un fragmento de Terencio para alabar la bondad de su interlocutor, a pesar de tratarse de un pagano:

¹⁰⁹⁷ *Epist.* 185, 6, 21.

¹⁰⁹⁸ *Adelph.* 1, 57-58: “Creo que es mejor sujetar a los hijos fomentando su pundonor y demostrando generosidad que mediante el miedo.”

¹⁰⁹⁹ *Epist.* 185, 6, 21. Los versos que recogemos en la secuencia de San Agustín no son con exactitud los que aparecen en la obra de Terencio, sí estos que recordamos:

*mea sic est ratio et sic animum induco meum
malo coactus qui suum officium facit,
dum id rescitum iri credit, tantisper cauet* (*Adelph.* I 68-70)

“Así es mi regla y así es lo que me he metido en la cabeza: el que cumple su deber por las malas sólo tendrá cuidado en tanto sospeche que lo pueden descubrir.”

¹¹⁰⁰ *Verr.* II 3, 62: “¿No sabes obrar rectamente a no ser forzado por el castigo?”

¹¹⁰¹ *Epist.* 233.

*quia mihi videor inspexisse tamquam in speculo sermocinationis mecum tuae nihil te esse malle quam virum bonum*¹¹⁰²

La expresión *inspicere tamquam in speculo* aparece recogida en dos versos distintos del *Adelphoe* de Terencio, concretamente en el verso 415 (*inspicere tamquam in speculo*) y en 428s (*tamquam in speculo... inspicere*). Sin embargo, hay que observar que se trata de una expresión lo suficientemente común como para alcanzar la consideración de tópica.

Existen determinados autores cuya presencia en las obras de San Agustín habría sido mínima de no ser por su papel involuntario como transmisor indirecto. Hablamos en esta ocasión de Plauto, cuya secuencia evoca Volusiano en una carta dirigida al obispo, en la que le solicita aclaraciones sobre ciertos puntos oscuros de unas lecturas eruditas y justifica con este fragmento su necesidad de aprender a pesar de la edad:

*nullam ad perdiscendum abundare credit aetatem*¹¹⁰³

Ese aristócrata pagano había decidido años atrás, como otros muchos de su clase, emigrar a África ante las turbulencias que se avecinaban en Italia. Allí encontraron ciudades florecientes con un clima sorprendente; asimismo, veían cumplidas sus expectativas con personas como San Agustín en quien daban satisfacción a sus inquietudes de erudición. Por su parte, el propio San Agustín alimentaba su cultura y mantenía una puerta abierta a la conversión de esos gentiles cultos. En relación con este Volusiano¹¹⁰⁴, sabía el Padre de la Iglesia de la influencia que ejercía este erudito pagano en su comunidad y por ello pensaba que era útil el contacto frecuente con él.

Encontramos otro ejemplo de transmisión indirecta en Consencio, el espía balear de San Agustín, quien, en una carta ya mencionada anteriormente, pondera las *Confesiones* y admite pesaroso haber abandonado su lectura en un primer momento y haberse emocionado después tras retomarla y completarla. No transmite literalmente la

¹¹⁰² *Ib.*: “Porque me parece haber contemplado como en un espejo de tu conversación conmigo que tú nada prefieres ser más que un hombre bueno.”

¹¹⁰³ *Epist.* 135,1; cf. Plauto, *Trucul* 22. Volusiano reduce la expresión plautina al ámbito coloquial; los versos de Plauto son:

*Non omnis aetas ad perdiscendum sat est
amanti*

¹¹⁰⁴ Alan Cameron (*Pagan Converts*, en *The Last Pagans...*, 2010, p.196) presenta a Volusiano como un posible catecúmeno, pero nosotros nos inclinamos a pensar que se trataba simplemente de un pagano estudioso de la religión cristiana que pretendía conocer los misterios cristianos.

secuencia, sino que se convierte en el protagonista de una escena del *Eunuchus* de Terencio que narra sucintamente¹¹⁰⁵ con intención de mostrar el deseo ferviente que tiene de aprender de las enseñanzas de San Agustín y su resistencia a prescindir de sus obras: “Pues si aquel joven de Terencio que se agitaba contra la meretriz que no lo había aceptado como amante, aun cubierto de insultos, ni tan siquiera un momento, ofendido, podía separarse de su amada, con un ejercicio de virtud tan grande que parecía hacer algo memorable para sí, en caso de carecer de ella unos míseros tres días por haberla ofendido, ¡cuánto más yo...!”¹¹⁰⁶ A buen seguro Consencio era conocedor del interés de San Agustín por las obras de Terencio.

Otro fragmento de Plauto se recoge en una obra en la que apenas aparecen secuencias clásicas, pero en la que curiosamente encontramos dos casi seguidas de Plauto y Terencio respectivamente¹¹⁰⁷:

*non huic cani rabido adversus Dominum suum latranti*¹¹⁰⁸

La cita de Terencio encadenada por una disyuntiva a la anterior de Plauto dice así:

*vel asino stulto adversus stimulum calcitranti*¹¹⁰⁹

Ambas frases, tanto la de Plauto como de la Terencio, no son las originales de estos autores, por lo que debemos pensar que pudiese tratarse de expresiones comunes que, o bien idearon dichos autores o bien ellos mismos heredarán del lenguaje coloquial o de la literatura griega. Poco dicen a favor del depurado estilo del obispo esos finales consonantes que tanto desagradaban a la pluma de los buenos escritores y poetas romanos: *latranti* / *calcitranti*.

¹¹⁰⁵ *Epist.* 12* 7.

¹¹⁰⁶ *Cf. Eunuch.* II 1.

¹¹⁰⁷ *C. advers. leg. proph.* 1, 21, 45.

¹¹⁰⁸ “No a este perro rabioso que ladra contra su Señor”. Se trata de una aproximación al verso de Plauto que, por otra parte, podría tratarse perfectamente de una expresión coloquial. El fragmento de Plauto dice así: *Etiam me meae latrant canes?* (*Poenulus* 1234: “¿me ladran a mí también los perros?”).

¹¹⁰⁹ “O al necio asno que cocea contra el aguijón.” Como en el anterior verso de Plauto, aparece adaptada la expresión de Terencio, que dice así: *namque inscitiast / advorsu' stimulum calces* (*Ter. Phorm.* 77: “sin duda, es una insensatez dar coces contra un aguijón”). Como señala G. Fontana (BCG 368, n.20, p.106), se trata de una frase proverbial de amplia difusión en la literatura griega (*cf. Esq. Agam.* 1624) y que tiene incluso presencia en la literatura sagrada cristiana; *cf. Hch* 26,14, donde se recoge en boca de Cristo en el célebre episodio de la caída de Saulo del caballo.

En no pocas ocasiones recogía esos frutos de los que acabamos de hablar, como sucedía al celebrar la conversión de un amigo al que invitaba a recibir los sacramentos; en esa misiva, mencionaba un verso de Terencio que el propio interlocutor había citado en una ocasión anterior. Muestra sus reservas en cuanto a la procedencia de la máxima, sin embargo, reconoce la utilidad de esta: “Recuerda qué me dijiste cuando iba a partir, evocando un verso cómico de Terencio y, sin embargo, muy apropiado y útil¹¹¹⁰”:

*Nunc hic dies aliam vitam defert, alios mores postulat*¹¹¹¹

Llama poderosamente la atención que no tiene tapujos a la hora de mostrar explícitamente el nombre del poeta, y acepta su contenido a pesar de ser un verso procedente de una comedia, cuestión que expresa por medio de una adversativa.

La mayor parte de las secuencias que hemos recogido de Terencio obedecen a cuestiones relacionadas con el universo de los paganos; para concluir este asunto, veamos un fragmento de Terencio con el que el obispo advierte del peligro de la difusión de las fábulas a través de los poetas y del efecto nocivo que ello representa especialmente en la educación de los jóvenes; en esos versos, el poeta describe cómo un joven pretende imitar a Júpiter tras contemplar la escena de la lluvia dorada sobre Dánae en una pintura de la pared y se jacta de conseguirlo¹¹¹²:

*suspectans tabulam quandam pictam: ibi inerat pictura haec, Iovem
quo pacto Danaae misisse aiunt quondam in gremium imbrem aureum.*

[...]

*at quem deum! "qui templa caeli summa sonitu concutit."
ego homuncio hoc non facerem? ego illud vero ita feci ac lubens*¹¹¹³.

Por alguna razón, consideraba a Terencio un autor moralizante; precisamente ese fragmento recogido *supra* le sirvió de inspiración en diversos lugares de sus obras, pues figura hasta en tres distintas¹¹¹⁴, a pesar de tratarse de un tema tan escabroso: “Si Terencio no presentara a cierto joven que se ofrece a Júpiter como ejemplo de estupro,

¹¹¹⁰ *Epist.* 258, 5.

¹¹¹¹ *Andria* 189: “Ahora este día te trae una vida nueva, exige otras costumbres”.

¹¹¹² *De civ.* 2, 7.

¹¹¹³ *Eunuch.* III 584-585; 590-591: “contemplando un cuadro en el que estaba pintada la historia de cuando Júpiter se dejó caer en el regazo de Dánae como lluvia de oro” [...] “¡Y qué dios! ‘El que sacude tonante del cielo las regiones más altas’ ¿Y yo, un hombrecillo, no lo iba a hacer? Pues sí, lo hice; y muy a gusto.”

¹¹¹⁴ *De civ.* 2, 7; *Conf.* 1, 16, 26; *Epist.* 91, 2.

mientras contempla una imagen pintada en la pared donde se hallaba esta leyenda: ‘¿Cuentan con qué misterio envió Júpiter al regazo de Dánae cierta lluvia de oro seduciendo a la mujer?’¹¹¹⁵ Es evidente que este tipo de literatura no parecía ser muy edificante en manos de los niños, pues de su lectura se podían derivar malos aprendizajes; al menos, no tenemos noticias de que se permitiese a los niños el acceso a los teatros. “Observa cómo se incita a la perversión, casi con magisterio celeste”:

-At quem deum? -inquit-
 -Qui templa caeli summa sonitu concutit.
 -Ego homuncio id non facerem?
 -Ego vero illud feci¹¹¹⁶.

La tercera alusión a este fragmento del *Eunuchus* se halla en una epístola enviada por San Agustín a Nectario¹¹¹⁷ en la que denunciaba el paganismo de la ciudad de Calama. Mostraba en ella que uno de los efectos de la mala educación era la perversión, que se alcanzaba cuando los hombres basaban su conducta en la imitación de unos dioses cuyas infames hazañas se describían y recomendaban en las letras romanas. Hallaba de nuevo este ejemplo en el joven que contemplaba la escena pintada en la pared, donde se representaba el adulterio de Júpiter, y se encendía con el ejemplo de tan insigne dios¹¹¹⁸.

No cabe duda de que Terencio figuraba entre los autores favoritos de San Agustín, siempre desde una perspectiva de utilidad y no de gusto o placer devenido de su lectura. Desconocemos si en tiempos del obispo se seguían interpretando estas obras en el teatro o más bien su conocimiento se debía a la lectura en las escuelas; parece más bien que ocurriese esta segunda opción. Lo cierto es que, en una controversia mantenida con el donatista Petiliano, una frase cercana a una expresión de Terencio le valió la acusación del polemista contrincante de mostrar predilección por ese autor; lo hacía con intención de paganizar a su oponente católico. Petiliano lo había acusado de utilizar la siguiente frase de su ‘favorito’ Terencio:

¹¹¹⁵ *Conf.* 1, 16, 26.

¹¹¹⁶ *Eunuch.* III 590-591.

¹¹¹⁷ Nectario era un gentil de avanzada edad que residía en la localidad de Calama, célebre por su paganismo, y que mantenía buenas relaciones y correspondencia fluida con San Agustín.

¹¹¹⁸ *Cf. Epist.* 91, 2.

*quid si redeo ad illos qui aiunt “quid si nunc caelum ruat?”*¹¹¹⁹

San Agustín se defendía argumentando que no habían sido esas sus palabras, sino estas otras: *Quid si lateat dantis conscientia, et fortassis maculosa sit?*¹¹²⁰ Lo cierto es que negaba haber empleado esa expresión de Terencio, pero no que este poeta se encontrase entre sus favoritos.

Vistas ya las secuencias en las que intervienen de una u otra forma paganos o herejes, la mayor parte de los fragmentos de Terencio que destila San Agustín en sus escritos son de índole moral o filosófica. Veamos cómo toca de forma diversa esas cuestiones. Por ejemplo, al hablar de imágenes o fantasías, San Agustín excluía de la consideración de falsas a aquellas imágenes que, siendo fingidas, ocultaban algo de verdad, y como ejemplo citaba las que se le aparecían en sus lecturas, como Eneas o Medea, y las de personajes de comedias de Terencio: Cremes y Parmenón¹¹²¹. Entendía que tales imágenes eran reales a pesar de tratarse de personajes ficticios¹¹²². Esta misiva de corte filosófico la envió a su amigo Nebridio cuando se hallaba recién llegado de Milán a su localidad natal de Tagaste.

En otro lugar, se lamentaba por el mal camino de Licencio, joven dotado de elocuencia y del arte poética, de quien temía se perdiera por haberse entregado a la composición poética, tan lejana de las estrictas exigencias del pensamiento agustiniano. La cita que recoge de Terencio la imagina dirigida por Nebridio a sí mismo:

*Ohe iam! Tu verba fundis hic, sapientia?*¹¹²³

Replica en la carta¹¹²⁴ el poema de Nebridio, pleno de contenido mitológico en hexámetros dactílicos de notable elegancia, solicitándole que aplique sus sobresalientes dotes poéticas a la adoración de Dios, pues se hallaba en Roma inmerso en el paganismo. No podía evitar el obispo admirar el poema, si bien lo desdeñaba por causas ya conocidas.

¹¹¹⁹ *Heaut.* IV 719: “¿Y qué pasa si hago caso a los que dicen: ‘¿Qué pasará ahora si el cielo se desploma?’”

¹¹²⁰ *C. litt. Pet.* 3, 21, 25: “¿Qué si está oculta la conciencia de quien lo da, y casualmente está manchada?”

¹¹²¹ Personajes ambos del *Eunuchus*.

¹¹²² *Epist.* 7, 24.

¹¹²³ *Adelph.* V 769: “¡Oye, ya está bien! ¿Vas a malgastar aquí tus palabras, tú, que eres la sabiduría personificada?”

¹¹²⁴ *Epist.* 26, 3.

San Agustín consideraba que podía ocurrir que, en una diversidad de personas, en una misma ocasión, a este le “fuera lícito hacer impunemente lo que no le era lícito a aquel, no porque fuera distinta la cuestión, sino por el que lo llevaba a cabo¹¹²⁵”:

*“hoc licet impune facere huic, illi non licet”
non quo dissimili’ res sit sed quo is qui facit¹¹²⁶.*

Utiliza esta máxima de Terencio para aplicarla con esos mismos parámetros al tiempo: una persona puede verse obligada a tomar distintas decisiones sobre un mismo tema en distintos tiempos u ocasiones.

No admitía de buen grado los halagos, aunque era consciente de que se los enviaban de modo cortés y en señal de respeto. Vemos este ejemplo en una misiva en la que es calificado de ‘sabio’. En la prolijidad de la respuesta, San Agustín le hace la advertencia del riesgo que supone atribuirle la sabiduría. El lenguaje coloquial y directo le permite deslizar una frase proverbial de Terencio aunque no exacta:

tute hoc intulisti tibi¹¹²⁷

Esta frase proverbial encierra una divertida aliteración que, sin duda, permitió se instalase en el lenguaje común con facilidad; quizá fuese deudora de aquella otra de Ennio: *O Tite, tute, Tati, tibi tanta, tyranne, tulisti¹¹²⁸*. Por ello, no podemos asegurar con certeza que San Agustín esté pensando en el texto de Terencio. Y llegamos en esta misma carta a la descripción de la verdad y del amor verdadero, representado en el amor al prójimo, entendido este no como el amor al familiar sino al que nos rodea. No podemos tildar de otra forma más que de alabanza la referencia a Terencio a pesar de no estar explícita la mención de su nombre, pues recoge un fragmento en el que aparece la disertación de uno a otro anciano; la referencia que hace al poeta es *ille comicus¹¹²⁹*, y

¹¹²⁵ *Epist.* 138, 1, 4.

¹¹²⁶ *Adelph.* V 824-825: “‘Esto le está permitido a este hacerlo impunemente y al otro no.’ No porque el asunto sea distinto, sino porque es distinto quien lo hace.” Estos son los versos que aparecen en la comedia de Terencio, que San Agustín adapta de la siguiente manera para que cuadren en la conversación: *“huic liceat” aliquid “impune facere, illic non liceat, non quod dissimilis res sit, sed quod is, qui facit”*.

¹¹²⁷ *Epist.* 155, 2, 5: “Tú te lo buscaste”; cf. Ter. *Phormio* 318: *tute hoc intristi tibi*. Cambia *intristi* por *intulisti*, pero el sentido es el mismo y la aliteración se mantiene en ambos casos, quizá algo más acentuada en el verbo elegido por San Agustín.

¹¹²⁸ *Ann.* I 104.

¹¹²⁹ “Aquel comediógrafo.”

apostilla: “No falta el resplandor de la verdad a las mentes fecundas¹¹³⁰”; veamos la secuencia:

- *Tantumne ab re tua est oti tibi,
aliena ad cures ea, quae nihil ad te adtinent?*
- *Homo sum, humani nihil a me alienum puto*¹¹³¹.

Precisamente, cuando se halla en otra disertación sobre el verdadero amor que conduce a la vida feliz, no duda en acudir a una máxima de Terencio¹¹³²:

*Quoniam non potest id fieri quod vis,
id velis quod possit*¹¹³³

Entiende que el hombre ha elegido vivir la vida que quiere. No oculta el nombre de Terencio en esta ocasión.

Y continúa con el amor mundano y los problemas que provoca, sirviéndose de otros versos del comediógrafo cuyo nombre omite, pero admite que son versos alabados por todos¹¹³⁴:

*Duxi uxorem, quam ibi miseriam vidi! Nati filii,
alia cura...*¹¹³⁵

Ahora sí, como continuación del pasaje anterior, nombra a Terencio mostrando ciertos males que acarrea el amor carnal:

*(in amore haec omnia insunt vitia:) iniuriae,
suspiciones, inimicitiae, indutiae,
bellum, pax rursus*¹¹³⁶

¹¹³⁰ *Epist.* 155, 4, 14.

¹¹³¹ *Heaut.* I 75-77: “- ¿Tanto tiempo libre te dejan tus propios asuntos para preocuparte de cuestiones que nada te incumben? - Hombre soy y considero que nada de lo humano me es ajeno.”

¹¹³² *De civ.* 14, 25.

¹¹³³ *Andria* II 305-306: “(te suplico que) puesto que lo que quieres no es posible, quieras algo que sí lo sea.”

¹¹³⁴ *De civ.* 19, 5.

¹¹³⁵ *Adelph.* V 867s: “Me casé. ¡Cuántas penalidades hube de pasar en esa situación! Me nacieron los hijos, otra preocupación.”

¹¹³⁶ *Eun.* I 59-61: “En el amor residen todos estos inconvenientes: desplantes, sospechas, enemistades, treguas, la guerra y otra vez la paz.”

Ya hemos recogido algunas frases proverbiales de Terencio en San Agustín; nos invita a pensar en la posibilidad de que pudiesen manejar recopilatorios de este poeta en la escuela que terminasen por reinar en el lenguaje cotidiano, *v. gr.*, la amonestación a los jóvenes ávidos de conocimiento que se sumergen en el mundo de las ciencias, para que no se dejen seducir en exceso y busquen la verdadera ciencia, que es el conocimiento de Dios¹¹³⁷:

*Ne quid nimis*¹¹³⁸

Intuía reminiscencias de la vida feliz en las mentes de los hombres y, sin embargo, el hombre parecía buscar las pasiones que provocaban la infelicidad, de este modo rechazaba la verdad que estaba presente en un resquicio de su memoria y generaba odio hacia ella, por eso se preguntaba: *Cur autem veritas parit odium?*¹¹³⁹ Pretendía expresar que el hombre sólo ama la verdad cuando esta le favorece; en caso contrario, la aborrece.

No podía faltar su esfuerzo filológico, gracias al cual aparece una singular cita de Lucio Pomponio¹¹⁴⁰; es curioso que haga mención de este poeta, ya que se trata de un autor arcaico de escasa presencia en otros eruditos. Sin embargo, lo cita con una naturalidad que da la apariencia de ser común entre sus contemporáneos: *ut ait Pomponius*¹¹⁴¹. En una explicación pseudo-racionalista de los dioses que controlan el movimiento del hombre, aparece la diosa Murcia, siendo, al parecer, Pomponio el primero en utilizar el término *murcidus*, del que tomaría su nombre la diosa, con el significado, según San Agustín, de ‘perezoso’ o ‘inactivo’, pues esa diosa tenía el don de paralizar al hombre. También Terencio le ayuda a describir la palabra ‘diablo’; relaciona *diabolus* con *διαβαλεῖν*, con el significado de separar, y *διαβολήν*, con el de separación. Para demostrar esta interpretación, nos habla de que la comedia se sirvió del verbo

¹¹³⁷ *De doctr.* 2, 39, 58.

¹¹³⁸ Ter. *Andr.* act. I 61: “Nada en exceso;”

¹¹³⁹ *Conf.* 10, 23, 34: “Pero ¿por qué la verdad engendra odio?; cf. Ter. *Andr.* I 68: *obsequium amicos, veritas odium parit* (“la adulación engendra amigos, la verdad odio”).

¹¹⁴⁰ Lucio Pomponio fue un poeta autor de mimos y atelanas contemporáneo de Sila que llegó a alcanzar algo de éxito, aunque no debemos olvidar que la escasa conservación de textos de esos autores se debe a que no escribían más allá del prólogo explicativo, pues el desarrollo de la acción era en su mayor parte improvisado.

¹¹⁴¹ *De civ.* 4, 16: “Como dice Pomponio.”

correspondiente (*differo*) con este valor, cuando en una escena el padre aparece regañando a su hijo¹¹⁴²:

*orationem sperat invenisse se,
qui differat te*¹¹⁴³.

Cerramos el capítulo dedicado a la presencia de Terencio en San Agustín con una secuencia en la que omite el nombre del poeta y en la que muestra una máxima estandarizada en su lenguaje:

*Nec sapientis ac docti, sed stulti, sicut ipse est, atque ineruditi manu, suo tamen gladio
iugulatur*¹¹⁴⁴.

Y eso es lo que ocurre cuando el ignorante queda convencido de alguna cuestión por una mala interpretación de lo leído.

3.1.8 Salustio.

La autoridad de Salustio dentro de las letras romanas es incuestionable, su presencia como autor canónico en la escuela inmortalizó sus obras historiográficas de las que se hizo eco, como no podía ser de otra forma, el propio San Agustín. No habría sido suficiente ese detalle pedagógico para alcanzar la relevancia que consiguió en la obra del obispo de Hipona de no haber sido por la cercanía que este sintió hacia el historiógrafo, que no se había limitado como otros a escribir desde el rencor o desde la adulación, sino que lo había hecho desde una profunda reflexión en su retiro de la vida pública y había impregnado sus obras de unos asertos morales y filosóficos cercanos y, en ocasiones, coincidentes con la percepción moral y filosófica de San Agustín. Una gran parte de las secuencias de este autor explícitas en sus obras acompañan al Padre de la Iglesia en su recorrido histórico por el Imperio Romano en aras a la exaltación, como ya hiciera Salustio, de su grandeza en tiempos de los grandes hombres y de la decadencia fruto de la perversión moral, la avaricia y el abandono de las buenas costumbres.

¹¹⁴² *Quaest. in Hept.* 4, 49.

¹¹⁴³ *Andria* II 407-408: "Espera haber urdido un discurso que te descoloque."

¹¹⁴⁴ *C. advers. leg. proph.* 2, 34: "Es degollado por su propia espada por la mano no de un sabio ni de un ilustrado, sino de un necio y un ignorante, como es él"; cf. *Adelph.* V 958: *suo sibi gladio hunc iugulo* ("A éste lo degüello con su propia espada").

En *La ciudad de Dios*, recurrió en numerosos pasajes a los ejemplos de Salustio, que le habían de ayudar a demostrar la nula influencia que habían tenido los dioses en el engrandecimiento del Imperio. Su objetivo, ya es sabido, había de ser el denuesto de los dioses gentiles y la exoneración de la religión cristiana como causante de los males que estaban asolando la patria romana. La mayor presencia de Salustio en las obras de San Agustín será en los escritos contra los paganos, aunque también adquirirá protagonismo en algunas obras de corte filosófico o moral, en sus epístolas y en los sermones, así como en una obra ya anteriormente citada que es su polémica con Juliano, en cuya voz también encontrará fragmentos del historiador canónico.

En el recorrido que San Agustín hace por la historia de Roma¹¹⁴⁵, hemos visto anteriormente algunos fragmentos de Tito Livio, pero aparecían recogidos de forma fría y aséptica y dejaban severas dudas de que San Agustín hubiese leído su obra completa; más bien daba la impresión de haberse limitado a la lectura de unas *Periochae* que resumiesen su obra o recogiesen algún pasaje memorable. Es bastante significativo que la mayor parte de las referencias o de las menciones a Livio pertenezca a los periodos de la Monarquía y de Aníbal, que son precisamente los libros que hemos conservado de este historiador al margen de los epítomes a que hemos hecho referencia arriba. En el caso de Salustio, observamos cómo se identifica San Agustín con él, cuyo nombre cita a menudo y a quien saluda con epítetos infrecuentes en su referencia a los autores paganos, como *nobilissimus historicus*¹¹⁴⁶; así, aparecen en distintos lugares de sus obras fragmentos literales de *Catilina*, *Yugurta* o *Historias*, obra esta última de la que es transmisor de algunos de los fragmentos conservados. En cambio, la mayor parte de las alusiones a Livio son en estilo indirecto, mientras que otros historiadores como César, Nepote, Tácito (a pesar de ser considerado por algunos eruditos como el más grande) o no aparecen o lo hacen prácticamente de forma indirecta o superficial. Precisamente, entre las escasísimas referencias que encontramos sobre César figura un fragmento del discurso que pronunció ante el Senado en el debate sobre Catilina, y lo muestra San Agustín con la firma de Salustio¹¹⁴⁷.

Hemos mencionado a Livio, pero el recorrido que hace junto a ese autor en *La ciudad de Dios* lo alternará, además de con Varrón en lo concerniente a los dioses romanos, con testimonios de Cicerón y de Virgilio, quien le prestará su auxilio en la

¹¹⁴⁵ No debemos olvidar que *La ciudad de Dios* también tiene la consideración de obra histórica.

¹¹⁴⁶ Cf. *Epist.* 138, 3, 16.

¹¹⁴⁷ Cf. *Cat.* l. 9, 4

descripción del carácter del pueblo romano y en su adhesión piadosa a los dioses paganos. Permítanme comenzar con un verso de Virgilio que sirva de introducción a una serie de secuencias en las que San Agustín pretende describir el carácter y las costumbres de los romanos, cuya idiosincrasia aparecía de forma contradictoria en los propios autores paganos, pues, mientras el poeta de Mantua los sublima con la máxima¹¹⁴⁸ que recogemos a continuación, Salustio, en cambio, muestra una cara bien distinta de ellos¹¹⁴⁹:

*parcere subiectis et debellare superbos*¹¹⁵⁰

Idéntica opinión encontraba San Agustín en Salustio:

*accepta iniuria ignoscere, quam persequi malebant*¹¹⁵¹

Estas dos son las caras amables de los romanos, sin embargo, el propio Salustio no da buenas noticias de ese carácter compasivo en la siguiente secuencia extraída de la misma obra, fragmento que transmite en boca de César y que sirve como carta de presentación de Salustio, a quien el obispo describe como *nobilitatae veritatis historicus*¹¹⁵²:

*rapi virgines, pueros; divelli liberos a parentum complexu; matres familiarum pati, quae victoribus conlubiissent, fana atque domos spoliari; caedem, incendia fieri, postremo armis, cadaveribus, cruore atque luctu omnia conpleri*¹¹⁵³.

Juega con ventaja en este aparente desprecio del pueblo romano, pues, como él mismo reconoce finalmente, tales hechos son atribuibles no al pueblo romano en general, sino a un enemigo de la patria en particular. Es inevitable mencionar la fuente de Tito Livio en los sucesos que relata a continuación y van ligados a los desastres provocados por Catilina mencionados en la secuencia anterior; al igual que los secuaces del revolucionario, los primitivos pobladores del Lacio tampoco respetaban los templos de

¹¹⁴⁸ Cf. *De civ. 1, praef.*; 5, 2; *et alib.* Esta máxima era muy del agrado de San Agustín, se sirve de ella en distintos pasajes de sus obras, si bien en esta ocasión resalta el exceso de celo en semejante alabanza.

¹¹⁴⁹ *De civ. 1, 6.*

¹¹⁵⁰ *Aen. VI 853*: "Conceder tu favor a los humildes y abatir, combatiendo, a los poderosos."

¹¹⁵¹ *Cat. IX 5, 2*: "Cuando recibían una injusticia, preferían ignorarla a perseguirla"

¹¹⁵² *De civ. 1, 6*: "historiador de verdad nobiliaria"

¹¹⁵³ *De civ. 1, 5*; *Sal Cat. LI 9, 4*: "muchachas y niños raptados, hijos arrancados del abrazo de sus padres, madres de familia sufriendo los caprichos de los vencedores, templos y casas saqueados, muertes e incendios provocados, en fin, todo repleto de armas, cadáveres, sangre y pesar."

las ciudades asaltadas, cuestión que en esta ocasión parecía importarle más a San Agustín que las propias personas; no le interesaban de Livio más que acontecimientos históricos fríos o anécdotas de personajes, como la que narra a continuación en estilo indirecto: “El egregio Marco Marcelo de nombre romano, que tomó Siracusa, ciudad bellísima, se cuenta que lloró antes de destruirla y, antes que la sangre de esta, derramó allí sus propias lágrimas...”¹¹⁵⁴ Fabio, destructor de la ciudad de Tarento, es alabado por abstenerse de destruir los simulacros. Pues, cuando un escriba le preguntó qué ordenaba hacer con las muchas imágenes de los dioses cogidas, irónicamente mostró su condescendencia; y como le dijeran que no sólo eran grandes sino que además estaban armados, ‘dejémosles’, dijo, ‘a los tarentinos sus dioses airados’.” Como podemos observar, mientras San Agustín toma a Livio como una mera fuente histórica que replica en sus textos de forma indirecta, recibe a Salustio como ejemplo de transmisión de los valores morales que encumbraron al pueblo romano, valores que, no debemos olvidarlo, ayudaron a la formación moral del joven Agustín y que fueron utilizados por este más desde sus prefacios que de los propios acontecimientos que narraba.

Pleno de ironía se preguntaba por la ausencia de los dioses en la elaboración de las leyes romanas y si habría tenido que ver lo que afirmaba Salustio¹¹⁵⁵:

*ius bonumque apud eos non legibus magis quam natura valebat*¹¹⁵⁶.

Este comentario cobraba mayor fuerza, si cabe, al pensar que el derecho romano se había inspirado principalmente en la ley natural y en el *mos maiorum*. No obstante, cualquier expresión pagana en manos de San Agustín podía ser exprimida para obtener el jugo deseado, pues en esta ocasión la utilizaba con su habitual ironía para denunciar el rapto violento de las muchachas sabinas. Las frases de Salustio se insertaban en su lenguaje como si formaran parte de él.

Hablemos por un momento del San Agustín transmisor de fragmentos de obras perdidas. Si ya se expuso arriba su relevancia en la conservación de la obra de Varrón, lo ponderamos ahora con las *Historias* de Salustio; no es el transmisor más relevante de esta obra, pero no carece de importancia, pues le debemos un buen número de secuencias. La lucha contra los paganos no era un simple enfrentamiento de opciones

¹¹⁵⁴ *Hist.* XXV 24, 11.

¹¹⁵⁵ *De civ.* 2, 17; 2, 18; 3, 16-17.

¹¹⁵⁶ *Cat.* IX 1: “el derecho y el bien cobraban vigor entre ellos, más que por la fuerza de las leyes, por la propia naturaleza”

rituales o de reconocimiento de dioses, sino que en la difusión del cristianismo llevaba aparejado también el reconocimiento de preceptos morales que o no existían en la sociedad romana o habían quedado en el olvido. Esa misma frase que hemos recogido sobre el derecho natural en Salustio, le servía de entradilla para recordar que Salustio ponderaba el rápido crecimiento de Roma una vez expulsados los reyes y establecida la República. Mencionaba continuamente en este capítulo el nombre de Salustio para exponer de forma indirecta su pensamiento; a fin de demostrar que también en esa época los poderosos ejercieron la injusticia contra los más débiles: “En el primer libro de sus *Historias* y en su propio exordio, confiesa (Salustio) que incluso entonces, aunque la República hubiese sido traspasada de los reyes a los cónsules, tras un pequeño intervalo, hubo en la ciudad injusticias de los más poderosos y, como consecuencia de ellas, la separación de los senadores y la plebe, y otras discordias. En efecto, aunque recordó que el pueblo romano había vivido entre la primera y la segunda guerras púnicas con las más excelsas costumbres y la mayor concordia, reconoció que la causa de este bien no había sido el amor a la justicia, sino el temor de una paz poco segura estando aún en pie Cartago¹¹⁵⁷.” San Agustín pretendía demostrar con este fragmento de Salustio su certeza de que un pueblo sometido al miedo se muestra vigilante ante el acecho del enemigo, mientras que un pueblo rico y libre de preocupaciones conduce indefectiblemente a la disolución o al abandono de las conductas morales, fiel metáfora de lo que pretendía divulgar con respecto al hombre y su relación con Dios: siempre ha de estar vigilante, pero, exento de problemas, no se acuerda de Dios y, sin embargo, suele recurrir a él ya sea en busca de ayuda o para culparlo cuando sobreviene una adversidad de imposible solución.

Continúa en este amplio apartado dedicado a la obra de Salustio con una secuencia literal del historiador¹¹⁵⁸:

At discordia et avaritia atque ambitio et caetera secundis rebus oriri sueta mala post Carthaginis excidium maxime aucta sunt.

¹¹⁵⁷ *De civ.* 2, 18, 1; 3, 16-17; cf. *Sal. Hist. fragm.* I 11, 4 (Victorinus): *Optimis autem moribus et maxima concordia egit inter secundum atque postremum bellum Carthaginense <causaque.... non amor iustitiae, sed stante Carthagine metus pacis infidae fuit.>* (“Por otro lado, se condujo con los mejores principios morales y la más grande concordia entre la segunda y tercera guerra púnica, -y la razón no fue el amor a la justicia, sino el miedo a una paz poco de fiar mientras estuviese en pie Cartago-”).

¹¹⁵⁸ *Ib.*

Es el propio Salustio quien le propicia la explicación, y San Agustín se limita a reafirmarla ensalzando el nombre del autor:

*Nam iniuriae validiorum et ob eas discessio plebis a patribus aliaque dissensiones domi fuere iam inde a principio neque amplius quam regibus exactis, dum metus a Tarquinio et bellum grave cum Etruria positum est, aequo et modesto iure agitatum.*¹¹⁵⁹

Ese breve espacio de tiempo en el que unas leyes justas habían dictado la norma de convivencia entre los ciudadanos había de verse truncada porque, disfrutando de la paz, los más poderosos pretendieron ejercer desde su posición dominante el abuso y la injusticia frente a los más débiles:

*Dein servili imperio patres plebem exercere, de vita atque tergo regio more consulere, agro pellere et ceteris expertibus soli in imperio agere. Quibus saevitiis et maxime fenore oppressa plebes, cum assiduis bellis tributum et militiam simul toleraret, armata montem sacrum atque Aventinum insedit tumque tribunos plebis et alia iura sibi paravit. Discordiarum et certaminis utrimque finis fuit secundum bellum Punicum*¹¹⁶⁰.

Pretendía evidenciar una vez más, a partir de la descripción de Salustio, que la guerra había vuelto a unir al pueblo romano y a limar las asperezas surgidas entre las distintas clases sociales en época de bonanza para el pueblo. No es baladí la selección de fragmentos de Salustio, pues en ellos encuentra una detallada descripción moral de los romanos. No era frecuente en San Agustín la inclusión de transcripciones tan amplias y continuadas de escritores paganos, a excepción de Cicerón o Varrón, esto da muestras del enorme interés que este autor suscitaba en el pensamiento agustiniano. Los romanos debían encontrar las explicaciones a sus desgracias en la intrahistoria de su pueblo,

¹¹⁵⁹ Hist. fragm. I 11, 10 (Victorinus et alii): "Pues las injusticias de los más poderosos y por mor de ellas el alejamiento entre la plebe y los patricios, así como otras disensiones, tuvieron lugar de puertas adentro desde el mismo comienzo, y, tras la expulsión de los reyes, hubo un comportamiento conforme a derecho, justo y comprensivo, sólo mientras duró el miedo que inspiraban Tarquinio y la grave guerra con Etruria."

¹¹⁶⁰ Ib.: "Después, los patricios maltrataban a la plebe, mandándola como a esclavos, tomaban medidas sobre su vida y sus castigos corporales al estilo de los reyes, la expulsaban del campo, y ejercían el poder sobre los demás, que ya no poseían tierra. La plebe, agobiada con tales actos de mala fe y sobre todo por las deudas, dado que a causa de las continuas guerras debía aguantar al mismo tiempo los impuestos y el servicio militar, ocupó armada el Monte Sacro y el Aventino y entonces instituyó para su beneficio a los tribunos de la plebe y demás derechos legales. El final de las discordias y disputas entre ambas partes lo constituyó la segunda guerra púnica." A este fragmento vuelve a añadir de forma irónica la máxima salustiana que daba pie a toda esta argumentación: *ius bonumque apud eos non legibus magis quam natura valebat*. Con ella da a entender lo efímeros que fueron los episodios de paz y bonanza entre los romanos.

pues sus propios autores habían denunciado las causas de sus males con siglos de antelación.

Su intención era demostrar la dificultad que entrañaba hallar un periodo de tiempo lo suficientemente amplio como para poder juzgar que Roma hubiera alcanzado su esplendor en él, pues los avatares de los distintos periodos políticos en los que la opresión al pueblo se había hecho patente, tanto por el abuso de los reyes como, tras la caída de estos, por los excesos de la oligarquía patricia lo habían impedido; a todo ello había que añadir los continuos conflictos bélicos; esto hizo que sólo se pudiese hablar de prosperidad y concordia ciudadana en los tiempos en que existía un temor común a la amenaza extranjera de la ciudad. Salustio le deja segado el campo con la narración subsiguiente de acontecimientos de la historia romana, donde de nuevo, con la narración de los acontecimientos que siguieron a la destrucción de Cartago, describe cómo, tras un periodo de paz y prosperidad, se relajaron las costumbres y se abandonaron los valores morales que habían engendrado a una gran nación. Esos acontecimientos de los que hablamos provocaron una etapa decadente que indefectiblemente había de conducir al peor escenario entre los conflictos bélicos, la guerra civil:

*ut paulatim inmutata ex pulcherruma <atque optuma> pessuma ac flagitiosissima facta sit, disserere*¹¹⁶¹

Jugaba San Agustín con las palabras de Salustio superponiendo fragmentos de ambas obras, encajando las piezas del puzzle, a fin de obtener el cuadro que buscaba, pues a esta secuencia de *Catilina* le sucedía otra de *Historias*, y de esta manera iba alternando sendas obras sin perder nunca la referencia del autor, cuyo nombre recordaba de manera continua:

*Ex quo tempore maiorum mores non paulatim, ut antea, sed torrentis modo praecipitati; adeo iuventus luxu atque avaritia corrupta, ut merito dicatur, genitos esse, qui neque ipsi habere possent res familiares, neque alios pati*¹¹⁶².

¹¹⁶¹ *Cat.* V 9: “Cómo poco a poco, de hermosísimo y óptimo, (el Estado) cambió y se hizo el peor y el más vergonzoso.”

¹¹⁶² *Hist.* fragm. I 16 (*August.*): “Desde ese momento las costumbres de nuestros antepasados fueron a pique, no paulatinamente como antes, sino a manera de un torrente. La juventud se corrompió a tal extremo con la frivolidad y la avaricia, que con razón se dice que habían nacido quienes ni podían conservar su patrimonio familiar ni permitir que otros lo conservasen.” San Agustín es único transmisor de este fragmento.

No es difícil reconocer la evidencia de la atracción que sentía por Salustio a juzgar por los numerosos esbozos que recoge del historiador en su obra *La ciudad de Dios*¹¹⁶³; pero además contamos con un testimonio del propio obispo donde ensalza el estilo (si bien, parece mostrar su preferencia por el contenido) del historiador a la vez que denuesta el de otros colegas literarios suyos: “A continuación, añade Salustio muchos datos acerca de los vicios de Sila y demás inmundicia de la República; también otros autores coinciden en estas cuestiones, aunque con un estilo muy inferior¹¹⁶⁴.” También redunda en otras obras en las alabanzas a este autor, *v. gr.: lectissimus verborum pensator*¹¹⁶⁵, con la que no sólo alaba su estilo, sino que deja ver su opinión favorable como pensador; o esta otra similar y superlativa: *Romanae linguae dissertissimus*¹¹⁶⁶.

Aunque es lo más frecuente, no siempre lleva a cabo una transmisión literal de los textos de Salustio, como sucede, por ejemplo, cuando glosa el carácter de Catilina y juzga que no era él solo quien atentaba contra la estabilidad de la República; se preguntaba por la corrupción de buena parte de los ciudadanos romanos que habían colaborado directamente con Catilina: “¿De dónde, pues, *en tan grande y tan corrupta ciudad*, consiguió la conjuración de Catilina una colaboración tan enorme de aquellos *a los que la mano o la lengua alimentaba con el perjurio y la sangre civil*? ¿Qué otra cosa tantas veces los senadores sobornados en los juicios, tan a menudo el pueblo en las elecciones o en algunas causas judiciales, qué hacían con él en las asambleas a no ser el perjurio? Pues en aquellas costumbres tan corruptas se preservaba a tal efecto la antigua costumbre de jurar, no para apartarse de los crímenes por el temor de la religión, sino para añadir el perjurio a los restantes crímenes¹¹⁶⁷.” Como se puede apreciar, se aparta levemente del discurso histórico para centrarse en el plano moral que le proporciona

¹¹⁶³ No debemos obviar que, además de otras connotaciones, *La ciudad de Dios* es un gran libro de historia donde confluyen la de Roma y la Historia Sagrada.

¹¹⁶⁴ *De civ.* 2, 18, 2.

¹¹⁶⁵ *De beata vita* 4, 31: “pensador muy experimentado en el discurso.” En cuanto al vocablo *pensator*, San Agustín parece ser el primero en acuñar este término. Aunque hemos querido interpretar el carácter de ‘reflexión’ en nuestra traducción, también podría haber pretendido expresar que Salustio era muy exquisito, sutil o medidor de sus palabras, pues léxicamente está emparentado con ‘pesar’. Ese vocablo no aparece atestiguado por autores clásicos, sí el término derivado *dispensator*. Ernout concede ese valor de ‘evaluar’ o ‘pesar mentalmente’ al verbo *pendere*, *pensum*, de cuyo supino se deriva este sustantivo con morfema de agente.

¹¹⁶⁶ *Epist.* 167, 6: “Muy experimentado en la lengua romana.”

¹¹⁶⁷ *De civ.* 3, 2; *cf.* *Sal. Cat.* XIV 1. Los periodos en cursiva están tomados literalmente de la obra de Salustio; es este un recurso muy frecuente en San Agustín, el intercalar fragmentos literales de autores clásicos en medio de una narración en estilo indirecto, pero sin ánimo de plagio, pues sólo lo hace cuando ha mencionado con anterioridad de forma explícita al autor y muestra secuencias netamente conocidas.

Salustio, cuyo nombre menciona ahora con la finalidad de justificar el origen que la tradición mítica había legado a la fundación de Roma¹¹⁶⁸:

*Urbem Romam, sicuti ego accepi, condidere atque habuere initio Troiani, qui Aenea duce profugi sedibus incertis vagabantur*¹¹⁶⁹.

A lo largo de este capítulo de *La ciudad de Dios* pretende explicar el engrandecimiento de Roma mediante la expansión bélica como medida de protección de los ciudadanos y preservación de su libertad¹¹⁷⁰:

*Igitur initio reges (nam in terris nomen imperii id primum fuit) diuorsi pars ingenium, alii corpus exercebant; etiam tum uita hominum sine cupiditate agitabatur, sua cuique satis placebant*¹¹⁷¹.

Y esa búsqueda lo conduce a descubrir la referencia de los primeros reyes, cuyo nombre considera que fue el de la primera autoridad que existió en la tierra, y que se distinguían por su fortaleza o por su inteligencia.

A menudo utiliza como método retórico la intercalación de fragmentos de distintos autores paganos con una intención claramente antitética en la que uno contradice lo que afirma el primero; pero en otras ocasiones, el propósito de esa alternancia de las secuencias de distintos autores es simplemente el de transición, como ocurre, por ejemplo, con el siguiente verso de Virgilio, cuyo nombre menciona, que emplea para mostrar la evolución negativa a partir de esos primeros reyes¹¹⁷²:

*deterior donec paulatim ac decolor aetas
et belli rabies et amor successit habendi*¹¹⁷³.

Una vez utilizado Virgilio como transición, continúa con una amplia secuencia del historiador con el objetivo, recordamos, de repasar los orígenes de Roma y explicar

¹¹⁶⁸ *De civ.* 3, 3.

¹¹⁶⁹ *Cat.* VI 1: "La ciudad de Roma, según tengo yo entendido, la fundaron y la poseyeron al principio los troyanos, que erraban fugitivos sin sede cierta al mando de Eneas"

¹¹⁷⁰ *De civ.* 3, 10.

¹¹⁷¹ *Cat.* II 1: "De modo que al comienzo los reyes (pues este fue en la tierra el primer término para designar el poder) ejercían de manera contrapuesta, una parte, la inteligencia, los otros, el cuerpo. También entonces la vida de los hombres se desarrollaba sin ambiciones: a cada cual satisfacía lo suyo."

¹¹⁷² *De civ.* 3, 10.

¹¹⁷³ *Aen.* VIII 326-327: "hasta que poco a poco, desluciendo su brillo, surgió un tiempo peor y sobrevino el frenesí guerrero y el afán de poseer."

las causas de su crecimiento y expansión; todo ello siempre desde la perspectiva de la perversión moral y del abandono de las buenas costumbres:

*Nam postquam res eorum, legibus, moribus, agris aucta, satis prospera, satisque pollens videbatur, sicuti pleraque mortalium habentur, invidia ex opulentia orta est. Igitur reges populique finitimi bello tentare, pauci ex amicis auxilio esse: nam caeteri metu perculsi a periculis aberant. At Romani domi militiaeque intenti festinare, parare, alius alium hortari, hostibus obviam ire; libertatem, patriam, parentesque armis tegere. Post ubi pericula virtute propulerant, sociis atque amicis auxilia portabant, magisque dandis quam accipiendis beneficiis amicitias parabant*¹¹⁷⁴.

De estas secuencias, San Agustín concluye en contra de los dioses que la paz y la prosperidad que habían llegado a disfrutar los romanos no se debió en absoluto al favor de los dioses, sino a la voluntad de no agresión de los pueblos vecinos, aunque se pregunta hasta qué punto pueden los *daemones* ejercer una influencia sobre los hombres corrompidos para incitarlos a la ejecución de un mal.

Sigue con su recorrido por los orígenes de Roma y la alternancia de los periodos de paz y prosperidad con los de guerra y adversidad con la misma alternancia de testimonios de Salustio y Virgilio; somos conscientes de que no es este el capítulo de los testimonios de Virgilio y que cabe la posibilidad de agotar al lector encontrando secuencias del poeta repetidas en otros lugares, pero creemos conveniente observar cómo conjugaba San Agustín los comentarios de ambos autores para sostener sus propias opiniones sobre las causas de los paganos¹¹⁷⁵:

*Tullus in arma viros et iam desueta triumphis
agmina*¹¹⁷⁶

¹¹⁷⁴ *Cat.* VI 3: “Pero una vez que su estado aumentó en ciudadanos, costumbres y territorio, y daba la impresión de ser bastante próspera y poderosa, como acontece por lo común con las cosas mortales, de la opulencia nació la envidia. Así que reyes y pueblos vecinos la ponían a prueba con la guerra; pocos de sus amigos le prestaban auxilio: pues los demás, paralizados de miedo, se alejaban del peligro. Ahora bien, los romanos, alerta en el interior como en campaña, actuaban rápido, se preparaban, los unos animaban a los otros, salían al encuentro de los enemigos, protegían con las armas libertad, patria y parentela. Más adelante, una vez que habían rechazado el peligro con su coraje, llevaban auxilio a aliados y amigos y se granjeaban amistades haciendo favores más que recibíéndolos.”

¹¹⁷⁵ *De civ.* 3, 14, 2.

¹¹⁷⁶ *Aen.* VI 814s: “Tulo, que alzaré en armas a su pueblo enmollecido, perdida la costumbre de marchar en formación guerrera a la victoria”

Aprovecha dos cuestiones de las anteriores palabras de Virgilio: la paz reblandece los ánimos; la propia paz alimenta la necesidad de guerra. Esa opinión se acomoda a un testimonio que el obispo encuentra en Salustio, cuyo nombre menciona, pero con cuya palabra parece mostrarse algo molesto por tocar sólo someramente el asunto que le ocupa: hubo tiempos en que el hombre vivía tranquilo, pero eran la antesala de la ruptura de la paz. Salustio alaba esos tiempos de paz, pero los toma como un anticipo de enfrentamiento bélico:

*Postea vero quam in Asia Cyrus, in Graecia Lacedaemonii et Athenienses coepere urbis atque nationes subigere, lubidinem dominandi causam belli habere, maxumam gloriam in maximo imperio putare*¹¹⁷⁷

Aquí aparece recogida la causa primordial de todas las guerras: el ansia de gloria y poder. San Agustín consideraba que era lícito aspirar a la gloria, no se mostraba abiertamente contrario a quienes buscan el afán de gloria, sino que vigilaba el camino que se había de seguir para alcanzarla y cuál había de ser su finalidad; de esta forma, en aras a sintetizar los valores morales que deben regir la conducta de quienes aspiran de forma legítima a la gloria, al poder y al dominio, indaga en el patrimonio proverbial de Salustio:

*Sed ille vera via nititur*¹¹⁷⁸.

Sin embargo, estas reflexiones que hace a instancias de las opiniones de Salustio y de Virgilio (no parece importarle en este caso que se trate de un testimonio poético) no deben apartarnos en exceso de la intención real del obispo: denostar los dioses paganos como garantes del poder y de la prosperidad de Roma, pues a continuación expone las distintas calamidades que agitaron el bienestar de los ciudadanos de la República desde sus comienzos¹¹⁷⁹:

Postquam remoto metu Punico simultates exercere vacuum fuit, plurimae turbae, seditiones et ad postremum bella civilia orta sunt, dum pauci potentes, quorum in gratiam plerique concesserant, sub honesto patrum aut plebis nomine dominationes affectabant; bonique et mali cives appellati non ob merita in rempublicam, omnibus

¹¹⁷⁷ Cat. II 2, 1: "También entonces la vida de los hombres se desarrollaba sin ambiciones: a cada cual satisfacía lo suyo. Pero cuando Ciro en Asia, los lacedemonios y atenienses en Grecia, comenzaron a someter ciudades y naciones, a tener por causa de guerra el prurito de dominar, a considerar la gloria máxima el máximo imperio"

¹¹⁷⁸ Cat. XI 2: "Sólo que aquel sigue el camino de la verdad."

¹¹⁷⁹ De civ. 3, 17.

*pariter corruptis; sed uti quisque locupletissimus et iniuria validior, quia praesentia defendebat, pro bono ducebatur*¹¹⁸⁰.

No sólo alterna a distintos autores, sino también los fragmentos que escoge del propio Salustio: preferentemente *Catilina* e *Historias*, rara vez *Yugurta*; podemos aventurar que o no conoció esta obra o no contenía datos morales o históricos relevantes para su argumentación contra los paganos.

A pesar de las apariencias, no era mala la opinión que parecía tener de los primitivos romanos; para describirlos, se sirve de sus tres autores favoritos: Salustio, Cicerón y Virgilio, cuya autoridad es determinante a la hora de verter su juicio sobre la idiosincrasia de los ancestros romanos. Comienza con el testimonio de Salustio:

*laudis avidi, pecuniae liberales erant, gloriam ingentem, divitias honestas volebant*¹¹⁸¹

Mezcla esta descripción con las consecuencias derivadas de su carácter, es decir, de las decisiones que adoptaron para convertir su patria en libre y grande, tras deshacerse de la dominación monárquica; como refuerzo de esta opinión, se apoya en la siguiente secuencia, donde se recoge la creación de los cónsules, cuya etimología toma de Cicerón: “De aquí que, como abominaban del dominio de los reyes, nombraron dos magistrados con poder anual, a los que llamaron cónsules de *consulere*¹¹⁸².” San Agustín asocia consecuencias a cada uno de los sistemas políticos que menciona: es propio de los reyes la disciplina, de los cónsules la benevolencia, de los dominantes (dictadores) la soberbia; de esta forma, aunque se trate de asuntos humanos y no divinos, parecía posicionarse con estos vocablos a favor de un sistema democrático republicano. Y de esta forma continuaba ensalzando a los primitivos romanos a través de la pluma de Salustio y se maravillaba del rápido crecimiento de Roma:

¹¹⁸⁰ *Hist. fragm.* I 12, 1: “(surgieron) muchísimas revueltas, sediciones y a la postre guerras civiles, durante las cuales unos pocos poderosos, a cuya influyente posición la mayoría había prestado su apoyo, aspiraban bajo el honorable nombre de los padres o de la plebe al dominio absoluto; se llamaba a alguien bueno o mal ciudadano, no en virtud de los méritos contraídos para con el Estado, puesto que todo el mundo estaba por igual corrompido, sino que se consideraba persona de bien al que era más rico y más poderoso para cometer injusticia, porque defendía la situación vigente.”

¹¹⁸¹ *Cat.* VII 6: “Estaban ávidos de alabanzas, eran liberales con el dinero; aspiraban a una enorme gloria, a una riqueza honrosa.”

¹¹⁸² *De civ.* 5, 12, 1; cf. *Cic. De leg.* III 8: *Regio imperio duo sunt, iique <a> praeiudicando consulendo praetores iudices consules appellamini* (“Con poder supremo haya dos, y estos, por las funciones de presidir, juzgar o consultar sean llamados pretores, jueces, cónsules”); cf. *De rep.* I 26, 42.

*Sed civitas incredibile memoratu est adepta libertate quantum brevi creverit; tanta cupido gloriae incesserat*¹¹⁸³.

La elección de los fragmentos de sus escritores favoritos no es casual, sino que atiende a una intención programada: al referirse a sucesos positivos de la historia de los romanos, muestra al tiempo una imagen favorable de los autores profanos que le acompañan en ese recorrido. Salustio saludaba a dos insignes hombres que contribuyeron a la grandeza de Roma y a los que consideraba los más grandes en virtud: César y Catón. Sin embargo, San Agustín destruye las alabanzas del historiador, pues considera que la libertad que alcanzaron los condujo pronto a la dominación impulsados por el ansia de gloria y esa dominación no pudo sino ser promovida por la diosa de la guerra, Belona. Y complementa las palabras de Salustio con los versos de Virgilio, a quien se refiere como *insignis poeta illorum* y cuyos versos se convierten en testigo de sus palabras, ya que la primera secuencia ensalza la libertad y en la siguiente aparecen los dioses estimulando a los romanos a la dominación¹¹⁸⁴:

*nec non Tarquinium eiectum Porsenna iubebat
accipere ingentique urbem obsidione premebat;
Aeneadae in ferrum pro libertate ruebant*¹¹⁸⁵.

San Agustín pretende expresar con estos versos que los romanos consideraban en sus comienzos que la grandeza radicaba en la defensa de la libertad; sin embargo, esa noble virtud habría de ser reemplazada por una pasión de gloria tal que se lanzaron a la conquista del mundo y responsabiliza a los dioses de este afán bélico, pues es Júpiter el que habla de semejante forma según recoge Virgilio:

*Quin aspera Iuno,
quae mare nunc terrasque metu caelumque fatigat,
consilia in melius referet, mecumque fovebit
Romanos rerum dominos gentemque togatam:
sic placitum. Veniet lustris labentibus aetas,*

¹¹⁸³ *Cat.* VII 3: “Pero es increíble cuando se cuenta cuánto creció la ciudad en poco tiempo, una vez alcanzada la libertad: tan gran deseo de gloria la había invadido”

¹¹⁸⁴ *De civ.* 5, 12, 2.

¹¹⁸⁵ *Aen.* VIII 646-648: “Allí estaba Porsenna, que ordenaba acoger a Tarquinio expulsado y apremiaba con imponente asedio la ciudad. Y los hijos de Eneas se lanzan a las armas para salvar la libertad”

*cum domus Assaraci Phthiam clarasque Mycenae
servitio premet, ac victis dominabitur Argis*¹¹⁸⁶.

Critica, en cambio, en la siguiente secuencia, que el propio Virgilio anteponga el arte de la dominación al resto de artes de los demás países:

*excudent alii spirantia mollius aera
(credo equidem), vivos ducent de marmore vultus,
orabunt causas melius, caelique meatus
describent radio et surgentia sidera dicent:
tu regere imperio populos, Romane, memento
(hae tibi erunt artes), pacique imponere morem,
parcere subiectis et debellare superbos*¹¹⁸⁷.

Estos dos últimos fragmentos están tomados del discurso profético que Anquises relata a su hijo Eneas en los infiernos. Los atribuye a Júpiter, por medio de esta bonita expresión: *loquente Iove, idem poeta dicit*¹¹⁸⁸. No está errando San Agustín en este asunto, pues era conocedor de que los hados son competencia de Júpiter (no de Apolo) y que este los comunica a través de intermediarios. El último verso de la secuencia profética del poeta de Mantua era muy del agrado de San Agustín, pues se aproximaba mucho a la idea que recoge el Evangelio y por ello le daba amplia cobertura en sus escritos, como veremos más adelante en el capítulo que recoge los testimonios de Virgilio. Pero no es este el lugar que le corresponde en nuestra tesis a Virgilio, sino a Salustio y, tras estos versos de la *Eneida*, retorna San Agustín (y nosotros con él) a Salustio para expresar acontecimientos históricos que relatan algunos de los males que asolaron a la República en su último siglo de existencia¹¹⁸⁹:

¹¹⁸⁶ *Aen.* I 279-285: “Es más, la áspera Juno, la que ahora acuciada de temor acosa sin cesar piélago, tierra y cielo, dará en cambiar sus planes y halagará conmigo a los romanos, los togados señores soberanos del mundo. Así esta decretado. Un tiempo llegará, al giro de los lustros, en que someterá el linaje de Asáraco a la ciudad de Ptía y a la ilustre Micenas y reinará sobre Argos.”

¹¹⁸⁷ *Aen.* VI 847-853: “Otros habrá -lo creo- que con rasgos más mórbidos esculpan bronce que espiran hálitos de vida y que saquen del mármol rostros vivos, que sepan defender mejor las causas y acierten a trazar con su varilla los giros en el cielo y anuncien la salida de los astros. Tú, romano, recuerda tu misión: ir rigiendo los pueblos con tu mando. Estas serán tus artes: imponer leyes de paz, conceder tu favor a los humildes y abatir combatiendo a los soberbios.”

¹¹⁸⁸ “Habla Júpiter, lo mismo dice el poeta.”

¹¹⁸⁹ *De civ.* 5, 12, 3.

*Sed primo magis ambitio quam avaritia animos hominum exercebat, quod tamen vitium propius virtutem erat. Nam gloriam, honorem, imperium bonus et ignavus aequae sibi exoptant; sed ille vera via nititur, huic quia bonae artes desunt, dolis atque fallaciis contendit*¹¹⁹⁰.

Interpreta a partir del contenido de este fragmento que las artes que habían utilizado para engrandecer el Imperio estaban ya en desuso y que los tiempos que relataba Salustio habían aventajado a los precedentes, sí, pero desde la perspectiva de la corrupción moral en una sociedad entregada a los placeres, al ansia de aumentar la riqueza, esquilmando a los míseros ciudadanos y derrochando en juegos escénicos. En palabras de San Agustín, sólo la virtud podía ser el camino para alcanzar la gloria, el poder y el honor. A su criterio, César no se había hecho acreedor a un recuerdo meritorio por los motivos arriba descritos, sin embargo, la opinión que tenía sobre Catón era positiva (parecía sentir cierto aprecio por la familia de los Catones), como además deduce y testifica por medio de la siguiente frase laudatoria de Salustio¹¹⁹¹:

*Quo minus petebat gloriam, eo illum magis sequebatur*¹¹⁹².

Esta *laudatio* que hace Salustio de Catón sitúa al político romano en un pedestal de autoridad desde el que San Agustín describe la situación política y moral de Roma¹¹⁹³:

"Nolite existumare maiores nostros armis rem publicam ex parva magnam fecisse! Si ita esset, multo pulcherrumam eam nos haberemus; quippe sociorum atque civium, praeterea armorum atque equorum maior copia nobis quam illis est. Sed alia fuere, quae illos magnos fecere, quae nobis nulla sunt: domi industria, foris iustum imperium, animus in consulundo liber, neque delicto neque libidini obnoxius. Pro his nos habemus luxuriam atque avaritiam, publice egestatem, privatim opulentiam. Laudamus divitias, sequimur inertiam. Inter bonos et malos discrimen nullum, omnia virtutis praemia ambitio possidet. Neque mirum: ubi vos separatim sibi quisque consilium capitis, ubi domi

¹¹⁹⁰ *Cat.* XI 1-2: "Pero al principio la ambición acuciaba más el espíritu de los hombres que la avaricia, ambición que, pese a ser un vicio, estaba más cerca de la virtud. Pues gloria, cargos públicos, poder, el valioso y el inepto los ansían para sí por igual, sólo que el primero sigue el camino de la verdad, y el segundo, como le faltan las buenas cualidades, compite mediante engaños y falacias."

¹¹⁹¹ *De civ.* 5, 12, 4.

¹¹⁹² *Cat.* LIV 6: "cuanto menos buscaba la gloria, tanto más le perseguía esta."

¹¹⁹³ *De civ.* 5, 12, 5.

*voluptatibus, hic pecuniae aut gratiae servitis, eo fit, ut impetus fiat in vacuam rem publicam*¹¹⁹⁴.”

Habla San Agustín a través del verbo de Catón, incluso atribuye a este y a Salustio indistintamente esas palabras: las virtudes que engrandecieron la nación romana fueron el esfuerzo, la justicia y la libertad, virtudes que son ajenas a las pasiones humanas; por el contrario, el lujo y la avaricia, que señala Salustio y refrenda obispo, fueron las causas de la molicie y la destrucción de la República; sendas faltas de la pasión humana son protagonistas en distintos lugares de la obra de San Agustín: “Muchas son las cosas que son fruto de los deseos desmedidos, tan diversas entre sí que aparentan ser contrarias. La avaricia acapara el dinero, el lujo lo despilfarra. Aquella es mendiga, la otra derrochadora¹¹⁹⁵.”

Tras ensalzar y utilizar a este noble prohombre de la patria romana en su descripción de los avatares de la decadencia de Roma, Salustio da por concluido el periodo de prosperidad de Roma con el arrumbamiento de los valores egregios que habían propiciado su grandeza¹¹⁹⁶:

*Sed postquam luxu atque desidie civitas corrupta est, rursus res publica magnitudine sui imperatorum atque magistratuum vitia sustentabat*¹¹⁹⁷.

Para concluir con estas secuencias que repasan la Historia de Roma desde la perspectiva de su engrandecimiento gracias a las virtudes morales, y de su ruina a consecuencia del abandono de las prístinas costumbres, cierran los tres protagonistas de

¹¹⁹⁴ *Cat.* LII 19-24: “No vayáis a pensar que nuestros abuelos hicieron grande de chica la nación por las armas. Si así fuese, nosotros tendríamos una mucho más floreciente, porque poseemos mayor número de aliados, ciudadanos, armamento y caballería que ellos. Fueron otras cosas las que los hicieron grandes, que nosotros no tenemos: en el interior, la laboriosidad, en el exterior, un poder justo; y un espíritu libre para tomar decisiones, sin ataduras de culpa o pasión. En vez de estas virtudes, nosotros tenemos el lujo y la avaricia, estrecheces públicas y opulencia privada; alabamos las riquezas y nos entregamos a la inactividad; no existe diferencia alguna entre buenos y malos; todos los premios del mérito se los lleva la ambición. Y no hay que extrañarse: como cada cual por su cuenta se acoge al plan que a cada uno interesa, como en vuestra casa sois esclavos del placer y aquí del dinero o del nepotismo, resulta que se produce el asalto a un Estado inerme.”

¹¹⁹⁵ *Serm.* 335 C, 3; la palabra *luxuria*, que designa fundamentalmente el lujo y no el deseo libidinoso, está omnipresente en las obras de San Agustín como uno de los principales males que hostigan la bondad del hombre, que indefectiblemente se siente atraído por ella, convirtiéndose ese vicio, por tanto, en fuente de otros males para el hombre. Adquiere ese significado preferentemente cuando va ligada a *avaritia*; en ausencia de este vocablo, recupera la literalidad del étimo en español, como sinónimo de concupiscencia.

¹¹⁹⁶ *De civ.* 5, 12, 6.

¹¹⁹⁷ *Cat.* LIII 5, 2: “Pero una vez que la nación se degradó por el lujo y la dejadez, el Estado pudo todavía, por su grandeza, soportar los vicios de generales y autoridades.”

estos pasajes con la decadencia de la moral romana; así resume San Agustín el discurso de Catón¹¹⁹⁸: “De ahí que, como ha recordado Catón, existía un esfuerzo en la patria para que el erario fuese opulento, ligero el patrimonio privado. Después, por el contrario, sumó el vicio a las costumbres corruptas de la ciudad, la pobreza, pública; en privado, la opulencia¹¹⁹⁹.”

Hemos visto aquellos fragmentos de Salustio donde, haciendo un recorrido por la Historia de Roma, analiza las consecuencias de seguir una conducta moral irreprochable o inapropiada. San Agustín extrae dos frutos de estos fragmentos: por una parte, muestra los éxitos que se adquieren a través de la virtud; por otra, consigue denigrar el protagonismo de los dioses paganos como artífices de los éxitos de Roma. Tras estos fragmentos, nos adentraremos en el análisis y crítica que hace de la mitología pagana y de algunos vicios del hombre, como la avaricia.

Como se argumentó en el capítulo 1 de esta tesis, San Agustín colige, a partir del testimonio de Varrón, una estructura jerárquica de la divinidad en dos grandes grupos: dioses principales y dioses secundarios. Como conclusión de su disertación sobre este asunto, emergía la opinión proverbial de Salustio, a quien se refería de nuevo con la laude *disertissimus Sallustius*¹²⁰⁰:

*Sed profecto fortuna in omni re dominatur; ea res cunctas ex lubidine magis quam ex vero celebrat obscuratque*¹²⁰¹.

Es fácil deducir la conclusión de esa estructura jerárquica de los dioses principales: al final, es un dios menor el que toma la decisión de quiénes engrosan los honores de pertenecer a ese selecto club, la Fortuna, diosa que estaba presente en todas las plegarias del hombre pagano. El papel que ocupaba esta divinidad en el mundo pagano aparece teñido de providencia en el glosario agustiniano y es esa providencia divina la que quitaba o daba reinos a su antojo, a criterio de San Agustín. Era el caso de las victorias de los pueblos antiguos que, a ojos de algunos analistas, se engrandecían con

¹¹⁹⁸ *De civ.* 5, 12, 6.

¹¹⁹⁹ *Cf. Cat.* LII 21-22.

¹²⁰⁰ *De civ.* 7, 3, 2.

¹²⁰¹ *Cat.* VIII 1: “Pero sin duda alguna la Fortuna es reina y señora en todas las cosas; ella celebra y oscurece todo por capricho más que por la verdad.”

el transcurso de los años gracias a la contribución y al adorno de escritores de pluma fina, como denunciaba tras leer en Salustio la siguiente secuencia¹²⁰²:

*Atheniensium res gestae, sicuti ego aestumo, satis amplae magnificaeque fuere, verum aliquanto minores tamen, quam fama feruntur. Sed quia provenire ibi scriptorum magna ingenia, per terrarum orbem Atheniensium facta pro maxumis celebrantur. Ita eorum, qui fecere, virtus tanta habetur, quantum eam verbis potuere extollere praeclara ingenia*¹²⁰³.

Salustio equiparaba cuantitativamente el valor de las hazañas de los atenienses de forma proporcional a la excelencia de los narradores que relataban los sucesos, es decir, los escritores tenían capacidad de engrandecer una nación. Y todo ello convertía en accidentales o sujetos a la Fortuna esos mismos acontecimientos. Omite, por otra parte, San Agustín la opinión sobre los propios acontecimientos romanos, que, según Salustio, no tuvieron esa misma fortuna debido a que los hombres más excelentes eran los que intervenían en esas guerras.

San Agustín denunciaba lo absurdo de la atribución de sobrenombres al dios Júpiter, tantos como poderes ostentaba. Sin pretender volver a tocar la cuestión de la sexualidad de Júpiter¹²⁰⁴, entre los epítetos y poderes que caracterizaban a este dios se hallaba el ridículo de Rumino, cuyo poder consistía en dar de mamar a los animales y del que San Agustín ironizaba hasta el absurdo. En esa fina ironía que el obispo hacía del dios bisexual, denunciaba la adopción que este hizo del epíteto *Pecunia*¹²⁰⁵, no sin antes explicar lo vano del apelativo en tanto que afirmaba que la riqueza no procedía del dinero, sino de la sabiduría; y encontraba la prueba de tal aserto en que ningún sabio aspiraba a ser adinerado, sino rico en virtud. De tal suerte, criticaba al avaro y deslizaba esta máxima de Salustio¹²⁰⁶:

¹²⁰² *De civ.* 18, 2, 2.

¹²⁰³ *Cat.* 8, 2: “Las hazañas de los atenienses, a mi modo de ver, fueron asaz amplias y magníficas, pero algún tanto inferiores no obstante a lo que cuenta la tradición. Mas, comoquiera que allí surgieron historiadores enormemente inteligentes, los hechos de los atenienses se celebran en el mundo entero como los más grandes. Así, la valía de los protagonistas es considerada en la medida en que preclaros talentos fueron capaces de ensalzarla con palabras.”

¹²⁰⁴ San Agustín toma del poeta Valero Sorano la consideración que hace de Júpiter como ‘madre de todos los dioses’ (cf. *De civ.* 7, 11).

¹²⁰⁵ Divinidad que representa la alegoría del dinero.

¹²⁰⁶ *De civ.* 7, 12.

*quam nemo sapiens concupivit*¹²⁰⁷.

Así pues, quedaba en entredicho la atribución de un epíteto inapropiado que la teología romana otorgaba al dios de los dioses; el dinero era ajeno por completo al deseo de ningún sabio y, en consonancia con ello, de escaso valor para adjudicárselo a un dios.

En la disquisición de Apuleyo acerca de la naturaleza de los *daemones*, intermediarios entre los hombres y los dioses celestes, a los que el filósofo, orador y novelista dotaba de cuerpo y alma, el primero aéreo e inmortal y, por tanto, común con los dioses, la segunda, sujeta a las pasiones y, en consecuencia, común con los hombres, San Agustín incorporaba una cita de Salustio con la intención de criticar que la parte esclava del hombre y sujeta a las pasiones, el cuerpo, era lo que unía a los *daemones* con los dioses celestes, mientras que compartía la noble con los humanos¹²⁰⁸:

*animi imperio, corporis servitio magis utimur; alterum nobis cum dis, alterum cum beluis commune est*¹²⁰⁹.

Hasta aquí hemos visto un buen número de fragmentos de Salustio recopilados mayormente en *La ciudad de Dios*. Todos ellos atienden a tres finalidades: la primera, analizar el periodo histórico que abarca el auge y deterioro de la nación romana, para el que no le era útil Tito Livio, ya fuera por desconocimiento de su obra o por no parecerle suficientemente atractivo el testimonio de este autor; tampoco parecían atraerle otros historiadores como Tácito, cuya obra pudiera no haber tenido a su alcance y que, además, no tenía la consideración de autor canónico en la escuela. La segunda finalidad era de carácter moral, pues, asociaba las causas y los efectos del deterioro moral y las relacionaba con el engrandecimiento o la ruina de la República. La tercera atendía a una necesidad de defensa contra el paganismo (causa primordial de la obra) y, en consecuencia, a un denuesto de los dioses gentiles. A partir de este momento, encontraremos otros usos que el obispo hacía de su historiador favorito en obras distintas de las mencionadas, pero no alejándose mucho de las finalidades citadas arriba. Es el caso de una transmisión de mitología en relación con los dioses Penates, a los que atribuye la responsabilidad de la fundación de Roma estableciendo una

¹²⁰⁷ *Cat.* XI 3: La secuencia completa es *Avaritia pecuniae studium habet, quam nemo sapiens concupivit* ("La avaricia tiene por móvil el dinero, del que nadie en su sano juicio siente deseo").

¹²⁰⁸ *De civ.* 9, 9.

¹²⁰⁹ *Cat.* I 2: "El espíritu lo usamos más propiamente para mandar, el cuerpo para obedecer. El uno nos es común con los dioses, el otro con los animales."

disquisición dialéctica fundada en la opinión de Salustio: Los dioses Penates eran los protectores de Troya y Troya ardió; los troyanos llegaron al Lacio con los dioses Penates y fundaron Roma, que también había ardido; luego era de todo punto inadmisibles atribuir a la proliferación de los ritos cristianos la causa de la destrucción de la ciudad. Es más, entendía que sólo eran los muros los que habían caído, pues consideraba que la pervivencia de Roma se fundaba en los ciudadanos, no en los límites de la ciudad; mientras los romanos estuvieran vivos, Roma seguiría viva; eso sí, sólo podría conseguir la supervivencia desviando su mirada hacia Dios. El siguiente fragmento sustenta las palabras del obispo sobre este asunto¹²¹⁰:

*Urbem Romam, sicuti ego accepi, condidere atque habuere initio Troiani, qui Aenea duce profugi sedibus incertis vagabantur*¹²¹¹.

Este fragmento inserto en un sermón nos permite vislumbrar que su lucha literaria contra los paganos no era exclusiva de *La ciudad de Dios*, sino que abarcaba numerosas obras. Entre ellas, cabe destacar una misiva enviada a Marcelino¹²¹² como respuesta a los paganos. En esta ocasión, buscaba el testimonio de Salustio a fin de contrarrestar el uso indiscriminado que algunos paganos hacían de determinados fragmentos del Nuevo Testamento, deformándolos a su antojo con la intención de inculpar a los cristianos como artífices de la caída de Roma¹²¹³. Utilizaba como estrategia de defensa el hacer recaer en la propia Roma la responsabilidad de haber infligido a otros pueblos aquello de lo que ellos mismos se lamentaban ahora y, a este fin, insertaba en su discurso esa frase que hemos recogido arriba: *accepta iniuria ignoscere quam persequi malebant*¹²¹⁴; con el argumentario proporcionado por Salustio¹²¹⁵, se preguntaba: “¿Cómo podían gobernar y engrandecer la república, que de pequeña y pobre la convirtieron en grande y opulenta, quienes, cuando recibían una injuria, preferían ignorarla a perseguirla?”¹²¹⁶ En su defensa frente a los asertos paganos, se servía en esa misma misiva de fragmentos de Cicerón¹²¹⁷, utilizando como recíproco recurso retórico la misma arma que habían empuñado los paganos: los testimonios de sus propios autores.

¹²¹⁰ *Serm.* 81, 9.

¹²¹¹ *Cat.* VI 1.

¹²¹² *Epist.* 138, escrita en la misma época de la composición de algunos de los libros de *La ciudad de Dios*.

¹²¹³ No debemos olvidar el contexto en que se producen estos sucesos: la toma y destrucción de Roma en 410 por el godo Alarico. La carta está fechada en 412.

¹²¹⁴ *Cat.* IX 5, 2.

¹²¹⁵ *Cf. Cat.* IX 5, 2; 52, 19.

¹²¹⁶ *Epist.* 138, 2, 9.

¹²¹⁷ *Cf. Pro Lig.* XII 35.

Tanto Cicerón como Salustio le propinaban la suficiente autoridad moral entre los escritores paganos para poder reafirmar de forma muy inteligente y sutil la justificación y la necesidad que el pueblo tiene de Dios. Con una vaga mención implícita de su autor, *apud eos enim ita legitur*¹²¹⁸, nos transmitía la siguiente secuencia:

*Brevi multitudo divorsa atque vaga concordia civitas facta erat*¹²¹⁹.

Ante las acusaciones formales de los paganos atribuyendo al cristianismo la causa de los males del Imperio, respondía depositando tales causas en los hombres y en sus pasiones y exculpaba a la doctrina cristiana; es más, ni siquiera acusaba a los malos emperadores, entre los que no hallaba a ninguno cristiano, pues sólo admitía la responsabilidad en los propios ciudadanos. Entendía que la decadencia de Roma había llegado mucho tiempo atrás, como demostraba por medio de estas palabras de Salustio:

*Urbem venalem et mature perituram, si emptorem invenerit*¹²²⁰.

En aquellas ocasiones en que el discurso de Salustio le resultaba útil para corroborar sus argumentos, recibía de San Agustín un premio en figura de alabanza. De tal manera sucede en la continuación de su aserto anterior, pues agradece sus servicios con la expresión *nobilissimus historicus eorum*¹²²¹. Le interesaba ensalzar a este autor para garantizar la autoridad de su razonamiento¹²²²:

*primum insueverit exercitus populi Romani amare, potare, signa, tabulas pictas, vasa caelata mirari, ea privatim et publice rapere, delubra spoliare, sacra profanaque omnia polluere*¹²²³.

San Agustín glosaba este fragmento de la siguiente forma: “Cuando la avaricia y la rapacidad de sus costumbres corruptas y perdidas no respetaban ni a los hombres ni a los mismísimos que consideraban dioses, entonces comenzó a perecer aquel honor laudable y la salvación de la República.” Entendía, pues, lo que por otra parte ya resulta

¹²¹⁸ *Epist.* 138, 2, 10: “Entre ellos (los paganos) se puede leer...”; cf. Cic. *De rep.* I 25, 39-40.

¹²¹⁹ *Cat.* VI 2: “En tan poco tiempo la multitud heterogénea y vagabunda quedó convertida por la concordia en una sociedad organizada.”

¹²²⁰ *Iug.* XXXV 10: “¡Ciudad venal y llamada a perecer al instante, si llega a encontrar un comprador!” Esta es una de las escasísimas referencias que San Agustín recoge de esta obra de Salustio.

¹²²¹ “Su más noble historiador.”

¹²²² *Epist.* 138, 3, 16.

¹²²³ *Cat.* XI 6, 3: “Allí se acostumbró por primera vez el ejército del pueblo romano al burdel, a beber, a admirar estatuas, cuadros de pintura y vasos cincelados, a robarlos a particulares y a la propiedad del Estado, a saquear los templos, a mancillar todo lo sacro y lo profano.”

evidente y algo repetitivo, que la avaricia y la corrupción propiciaron que los hombres desdeñaran ya *illo tempore* a sus propios dioses.

También en la célebre controversia que mantuvo con Juliano halla su espacio Salustio, de cuyas obras se erige en esta ocasión como transmisor directo e indirecto, pues también Juliano lo utiliza como un recurso (falaz en ocasiones) polemista frente a San Agustín. El polemista era un obispo pelagiano y su erudición era notable, lo que le permitía luchar dialécticamente con San Agustín de igual a igual, recurriendo a sentencias proverbiales de los autores profanos. Este Juliano mostraba su total rechazo a los jueces que habían de instruir la causa contra los pelagianos y desconfiaba de su imparcialidad, arguyendo unas palabras de Salustio que justificaban su queja¹²²⁴:

*omnes homines, qui de rebus dubiis consultant, ab odio, amicitia, ira atque misericordia vacuos esse decet*¹²²⁵.

En su dialéctica, Juliano era muy habilidoso, pero no tanto como para conseguir obscurecer a San Agustín, quien le replicaba concluyendo la cita argüida, pues había utilizado, como es lógico, sólo la parte que era útil a sus intereses; afirmaba que los jueces mencionados quedaban fuera de toda duda y no podían incluirse en una clasificación semejante. Dejaba así evidencias de tener un conocimiento exhaustivo de la obra de Salustio y, por ello, no admitía las medias verdades que le proponía Juliano:

*...atque misericordia vacuos esse decet*¹²²⁶.

Poco dejaba el de Hipona al albur de la interpretación: “San Ambrosio y su obispo, quienes sobre esta causa (han dictado sentencia), tuvieron su corazón libre de odio, amistad o ira, y lo que no escribiste, pero sí Salustio: libres de misericordia a vuestro favor o contra vosotros¹²²⁷.” Entre los libros de la controversia con Juliano, el IV es el más interesante y fértil en secuencias de autores clásicos de esta obra polémica; en este libro, el cismático plantea la duda de si se pueden considerar verdaderas las virtudes de los paganos. San Agustín advierte que las virtudes sólo pueden ser consideradas tales si proporcionan la felicidad y esta sólo se puede alcanzar si el fin al que se dedican es bueno; en caso contrario, están más próximas al vicio que a la virtud. Para justificar su

¹²²⁴ C. Iul. 3, 1, 2.

¹²²⁵ Cat. LI 1: “Los hombres, cuando deliberan sobre asuntos espinosos, deben estar libres todos de odio, amistad, cólera y compasión”

¹²²⁶ Ib.: “...y conviene que estén libres de compasión”

¹²²⁷ C. Iul. 3, 1, 2.

tesis, ponía como ejemplo a Catilina, de quien afirmaba que se granjeó amigos haciéndoles partícipes de sus bienes y garantizándoles su protección, y que incluso había sido paciente en su ponderación del hambre, del frío y de las vigiliass. Cumpliendo así tres de las cuatro virtudes cardinales: justicia, fortaleza y templanza¹²²⁸. Encontramos otra alusión a la cuarta de las virtudes cardinales relacionada con el mismo protagonista, Catilina, con intención de demostrar el aserto anterior de que ninguna virtud es tal si no tiene una buena finalidad; hablaba no de soportar desgracias, sino de la paciencia para cometer crímenes. Este personaje de la historia romana ejemplifica todos los vicios del ser humano y San Agustín lo convierte de manera interesada en modelo representativo del ciudadano gentil resaltando de él que pertenecía a la clase patricia: “¿Acaso no nos hablan los autores de las letras profanas de un nobilísimo parricida de la patria que podía soportar el hambre, la sed, el frío, y su cuerpo padecer el hambre, el frío, el sueño más allá de lo creíble para nadie?”

No son pocos los lugares que le brinda Salustio donde poder encontrar alimento para sus disquisiciones morales. Hemos hecho mención de las verdades a medias que proponía Juliano, tales tenían consideración de mentira para el obispo; y sobre la mentira encontramos una expresión proverbial que tomaba prestada de Salustio¹²²⁹: “Pues ¿qué otra cosa es mentir, sino decir una cosa con los labios cuando se encierra una distinta en el corazón?”¹²³⁰

Son escasísimas las secuencias tomadas de *La guerra de Yugurta*, es más, en ninguna de ellas llega a mencionar el nombre de Salustio y atribuye la autoría a un autor profano. Hasta tal punto son pocas las secuencias de esta obra que, en una ocasión, da muestras de ignorar la obra y el autor, si entendemos que habla con sinceridad, cosa que no debemos sospechar porque ha quedado demostrada la afinidad que sentía hacia él y las innumerables menciones y alabanzas que hace de este historiador:

¹²²⁸ C. Iul. 4, 3, 19; cf. Sal. Cat. V 1.

¹²²⁹ Serm. 16, 3, 4.

¹²³⁰ La secuencia completa de San Agustín es: *Quid enim aliud est, loqui dolum, nisi aliud labiis promere, cum aliud claudatur in pectore?* Cf. Sal. Cat. X 5: *aliud clausum in pectore, aliud in lingua promptum habere*. Aun admitiendo la posibilidad de que se trate de un lugar común esta definición de la mentira, existen muchas trazas de parecido entre ambas expresiones: el tratarse de una secuencia bimembre; la expresión *claudere in pectore*; el uso del indeterminado *aliud* en ambos miembros; la semejanza de significados entre *in lingua promptum* y *labiis promere*.

*Nescio quis auctor ipsorum dicit: "Suam quisque culpam auctores ad negotia transferunt"*¹²³¹.

El fragmento anterior tenía como finalidad completar una secuencia para criticar la ambición mundana. En otra ocasión, con intención de excusarse de la defensa de un reo acusado de robo, admite hacerlo si ese reo tiene conciencia de no poder restituir lo robado y no con conocimiento de que mediante la absolución pretenda conseguir quedarse con aquello que había robado; en este último apartado estarían aquellos que entran en la siguiente definición de Salustio¹²³²:

*quanto studio aliena ac nihil profutura multaque etiam periculosa ac perniciosa petunt*¹²³³.

Otro de los fragmentos de *Yugurta* que hemos hallado en las obras del santo nos da pie a mostrar una serie de secuencias cuyo contenido es de carácter filosófico o moral. San Agustín discierne la voluntad del alma, que en el cuerpo mortal está sometida al cuerpo, mientras que, en la vida eterna, el alma se ha de revestir de un cuerpo espiritual al que gobernará a su antojo. En esta ocasión, utiliza una frase del historiador para justificar el problema de la inmortalidad del alma y su contacto con el cuerpo, para el que rigen las leyes del universo. No recoge la expresión de forma literal, sino que la adapta a su discurso; sin embargo, su procedencia no admite ningún tipo de duda: "Según exigen las leyes universales, por las que está establecido que los cuerpos nacidos mueran, y, al crecer, envejecan"¹²³⁴. También el alma le impele a significar esta misma secuencia en una carta¹²³⁵ diferente y nos da pie a pensar en la posibilidad de que se sirviera de unos *excerpta* extraídos de ella relacionados con cuestiones filosóficas, pues son paradigmáticas en este sentido tanto la ausencia de una mención explícita del autor de los fragmentos como su atribución a autores profanos indeterminados.

¹²³¹ *Serm.* 313 A, 4; *Iug.* I 4: "Ignoro qué autor de ellos dice: cada cual transfiere su propia culpa a las circunstancias."

¹²³² *Epist.* 153, 6, 22.

¹²³³ *Iug.* I 5: "como el afán con que buscan lo ajeno a ellos y que en nada les va a servir, mucho también peligroso o nocivo"

¹²³⁴ *Epist.* 143, 6; cf. *Sal. Iug.* II 3: *omniaque orta occidunt et aucta senescunt* ("todo lo que nace muere y lo que crece envejece"). También Salustio pronuncia esta expresión en un contexto de explicación del alma.

¹²³⁵ *Vid. Epist.* 166, 5, 14. Se trata de una interesantísima carta que envía a San Jerónimo por medio de un joven Orosio que, llegado desde Galicia a Hipona con el deseo ferviente de conocer al obispo, viaja luego a Belén para encontrarse con San Jerónimo. La carta es de consulta acerca del alma, cuestión que fue incapaz de resolver de una forma definitiva y a la que tampoco San Jerónimo pudo aportar algo de luz. Pretende rebatir de la sentencia de Salustio la idea pagana de que el alma inmortal existía antes de todos los tiempos. Cf. *Retract.* 2, 71.

En una carta con la que responde a Volusiano acerca de diversas cuestiones teológicas, preferentemente relacionadas con la virginidad de María y surgidas en unas conversaciones con paganos que despreciaban la veracidad de tales testimonios, San Agustín pide a su interlocutor que no se deje llevar por quienes no creen más que en aquello que perciben a través de sus sentidos. Esta misiva es muy sugerente ya que en ella Virgilio cobra un protagonismo extraordinario, asunto que veremos más adelante. La respuesta de San Agustín a ese menosprecio del misterio de la virginidad de María la recaba de Salustio, pero no la transmite literalmente, sino con una ligera manipulación a su albedrío:

*quae sibi quisque facilia, non factu, sed captu, putat, aequo animo accipit; supra ea veluti ficta pro falsis ducit*¹²³⁶.

Se deduce de este fragmento que el ser humano cree en lo que comprende, pero rechaza todo aquello que escapa a su entendimiento. Utiliza esta cita proverbial profana para que su interlocutor se distancie de las dudas con las que le acucian los paganos; sin embargo, podríamos argumentar en contra de este recurso dialéctico si aplicamos su máxima al mito.

Regresamos por un momento al ámbito moral para leer acerca de las virtudes y sus contrarios: los vicios. Se centra en concreto en los distintos valores peyorativos que llega a adquirir una palabra en función de su contexto. En esta cuestión, Salustio le ofrece cobertura en dos fragmentos¹²³⁷ y, en agradecimiento, no le escatima la loa que le corresponde, pues dice de él *apud illos Romanae linguae disertissimus*:

*Neque illi tamen ad cavendum dolus aut astutiae deerant*¹²³⁸.

Menciona esta frase de Salustio para hablar de la astucia, que ofrece una doble connotación, una positiva y otra negativa, se trata de dos conceptos distintos de un mismo bien; interpreta que la astucia puede llegar a ser un bien próximo a la prudencia y, por ende, contraria a su vicio, que es la imprudencia; por supuesto, la que interpreta

¹²³⁶ *Epist.* 137, 4, 14; *Sal. Cat.* IV 3, 2: “lo que cada cual considera fácil *no* de hacer, *sino* de entender, para sí lo acepta ecuanímente, lo que cae por encima de sus posibilidades lo considera inventado y falso.” En el fragmento original hemos dejado en cursiva las palabras de Salustio y en letra redonda las que inserta San Agustín; en la traducción, hemos obrado al revés.

¹²³⁷ *Epist.* 167, 2, 6.

¹²³⁸ *Cat.* XXVI 2: “Con todo, tampoco (Cicerón) andaba falto de mañas y astucias para defenderse.”

de modo positivo es la que encuentra en el Evangelio, concretamente en Mt 10,16¹²³⁹, pero no rechaza tampoco la que Salustio atribuye a Cicerón. Estas cualidades que Salustio destaca de Cicerón frente a las asechanzas de Catilina reflejan un concepto positivo de la astucia.

En el segundo de los fragmentos, San Agustín expresa en estilo indirecto las cualidades de Catilina, en especial su *fortitudo*, ya sin mencionar el nombre del historiador romano: “Catilina, como de él escribieron quienes pudieron conocerlo¹²⁴⁰, era capaz de soportar el frío, la sed, el hambre y también con paciencia la carencia, la falta de cobijo y el sueño más de lo que es creíble para nadie, y, por esto, no sólo para sí mismo sino también para los suyos parecía estar dotado de una enorme fortaleza¹²⁴¹.” A fin de demostrar que tal fortaleza no podía tener la consideración de virtud, sino la de vicio por tratarse de un personaje que no buscaba el bien con su cualidad por tratarse de un personaje malvado, apostilla lo siguiente: “Pero esta fortaleza no era prudente, pues elegía el mal en lugar del bien; no era templada, pues se manchaba con corruptelas muy vergonzosas; no era justa, pues se había conjurado contra la patria.” Es decir aparentemente se trataba de virtudes, pero eran vicios porque su finalidad era malvada.

Concluimos las referencias a Salustio con un lugar que podría resultar común con otros autores, pero que tiene una mayor apariencia de que San Agustín la haya tomado de él. La ausencia de una mención explícita de este historiador (si estuviésemos seguros de su autoría) podría deberse a que se trata de una expresión de carácter filosófico y hemos visto que, cuando San Agustín recurre a este tipo de citas, omite con cierta frecuencia el nombre de su autor. A continuación recogemos las palabras de San Agustín y las contrastaremos con las diferentes opiniones que distintos autores evidencian sobre este mismo tema de la dualidad del ser humano y su diferencia con los animales:

*Belluas enim Deus prostratas in faciem fecit, pastum quaerentes de terra: te in duos pedes erexit de terra. Tuam faciem sursum attendere voluit. Non discordet cor tuum a facie tua. Non habeas faciem sursum, et cor deorsum: imo verum audi et verum fac, sursum cor*¹²⁴².

¹²³⁹ “Sed astutos como serpientes...”

¹²⁴⁰ Detalle relevante para ensalzar el papel de autenticidad y verosimilitud de la historia.

¹²⁴¹ *Epist.* 167, 2, 7; cf. *Sal. Cat.* V 3.

¹²⁴² *De discipl. christ.* 5, 5: “Pues Dios creó a los animales con el rostro postrado para buscar el pasto de la tierra; a ti te elevó de la tierra sobre dos pies. Quiso que tu cara se irguiera hacia arriba. ¡Que no discorde tu corazón de tu

Seguimos con la opinión de Salustio:

*Omnis homines, qui sese student praestare ceteris animalibus, summa ope niti decet, ne vitam silentio transeant veluti pecora, quae natura prona atque ventri oboedientia finxit*¹²⁴³.

También Cicerón expresa con términos similares la creación del hombre a diferencia de los cuadrúpedos:

*Qui primum eos humo excitatos, celsos et erectos constituerunt, ut deorum cognitionem caelum intuentes capere possent. Sunt enim ex terra homines non ut incolae atque habitatores, sed quasi spectatores superarum rerum atque caelestium, quarum spectaculum ad nullum aliud genus animantium pertinet*¹²⁴⁴.

Ya hemos recogido anteriormente el fragmento de Ovidio que exponemos a continuación:

*Pronaque cum spectent animalia cetera terram
os homini sublime dedit caelumque tueri
iussit et erectos ad sidera tollere vultus*¹²⁴⁵.

Séneca, el gran olvidado de San Agustín, también habita en este lugar común:

*Quemadmodum corporum nostrorum habitus erigitur et spectat in caelum, ita animus, cui in quantum vult licet porrigi, in hoc a natura rerum formatus est, ut paria dis vellet*¹²⁴⁶.

rostro! ¡No tengas la faz hacia arriba y el corazón hacia abajo!; es más, escucha y haz la verdad, ¡arriba el corazón!” Hemos seleccionado un fragmento distinto al que recogimos en el capítulo de Ovidio para mostrar un texto algo diferente del anterior, aunque la idea es exactamente la misma. Cf. *De civ.* 22, 24, 4; *De divers. quaest.* 83, 51, 3; *De Trin.* 12, 1, 1.

¹²⁴³ *Cat.* I 1: “Conviene que todos los hombres, que se esfuercen por aventajar a los demás animales, se distingan con notable afán, para no pasar la vida en silencio como las bestias, a las que la naturaleza moldeó pronas y obedientes al vientre.”

¹²⁴⁴ *De nat. deor.* 2, 56, 140: “Y es que los hombres no han surgido de la tierra para ser sus pobladores y habitantes, sino casi para ser espectadores de los fenómenos celestes que se producen allá arriba, cuyo espectáculo no corresponde a ningún otro tipo de seres vivos.” Cf. *De leg.* 1, 9, 26; *Macr. In somn. Scip.* 1, 14, 4.

¹²⁴⁵ *Met.* I 84-86: “Y mientras los demás animales están naturalmente inclinados mirando a la tierra, dio al hombre un rostro levantado disponiendo que mirase al cielo y que llevase el semblante erguido hacia las estrellas.”

¹²⁴⁶ Sén. *Epist.* 92, 30: “Como nuestro cuerpo por su complexión anda erguido y mira al cielo, así el alma, que puede extenderse cuanto quiera, ha sido modelada por la naturaleza para querer lo mismo que los dioses”; cf. 94, 56.

Entre los primeros escritores cristianos, san Cipriano, que ya había escrito contra aquellos que culpaban a los cristianos de los males de Roma, parece seguir a Ovidio:

*Rectum te Deus fecit; et cum caetera animalia prona et ad terram situ vergente depressa sint, tibi sublimis status et ad coelum atque ad Deum sursum vultus erectus est*¹²⁴⁷.

También el apologista Lactancio visita este espacio común; recordemos que es el escritor cristiano que más ecos transmite del poeta Ovidio, sin embargo, en esta cuestión se asemeja a Cicerón:

*Coelum potius intuemini, ad cuius spectaculum vos excitavit ille artifex vester Deus. Ille vobis sublimem vultum dedit; vos in terram curvamini: vos altas mentes, et ad parentem suum cum corporibus suis erectas, ad inferiora deprimitis, tamquam vos poeniteat non quadrupedes esse natos. Fas non est coeleste animal cum terrenis, in terramque vergentibus coaequari*¹²⁴⁸.

Concluimos las referencias sobre el aspecto del hombre frente al de los animales desde la óptica del poeta cristiano Prudencio, contemporáneo de San Agustín:

*Condideram perfectum hominem, spectare superna
mandaram totis conversum sensibus in me
recto habitu, celsoque situ, et sublime tuentem*¹²⁴⁹.

Tras estos ejemplos de lugares comunes en distintos autores sobre el aspecto erguido del hombre frente al resto de animales, creados pronos, cerramos el capítulo dedicado a Salustio y nos encaminamos al análisis de secuencias de los dos autores capitales en la obra y pensamiento de San Agustín, autores que influyeron en él de forma considerable y que, junto a los ejemplos seleccionados de escritores clásicos profanos, nos permiten albergar la duda de si la literatura y el pensamiento clásicos del paganismo no estarían fraguando en su forja, como así parece, las ideas que habían de

¹²⁴⁷ *Ad Demetrianum* 16: "Dios te hizo recto; y mientras a los demás animales los sometió pronos y con una postura inclinada al suelo, a ti te estableció sublime y te irguió hacia arriba, hacia el cielo y hacia Dios."

¹²⁴⁸ *Div. Inst.* 2, 2: "¡Mirad más bien al cielo, a cuya contemplación os animó ese vuestro artífice, Dios! Él os dio un rostro erguido; vosotros os inclináis hacia la tierra, vosotros arrastráis hasta el suelo a vuestras mentes elevadas y levantadas, juntamente con sus cuerpos, hacia su padre, como si os diera vergüenza no haber nacido cuadrúpedos."

¹²⁴⁹ *C. Symmachum* 2, 262: "Había yo creado al hombre perfecto, le había encargado que, vueltos todos sus sentidos a mí, dirigiera sus ojos a las regiones superiores, mirando hacia arriba con su talle derecho y elevada postura..."

desarrollarse en el propio San Agustín y en los autores cristianos en general o si, de alguna manera, muchos de esos autores ya eran en sí mismos autores precristianos que estuviesen profetizando el advenimiento de esa reformulación y desarrollo de la religión hebraica. Sea como fuere, Cicerón y Virgilio acompañarán con sus testimonios a San Agustín a lo largo de un gran número de sus obras.

3.2 La herencia de Cicerón en las obras de San Agustín.

Cicerón fue el gran prosista inspirador de la filosofía y maestro de retórica para San Agustín. Como él mismo revela, a la edad de dieciocho años, inmerso en los estudios de retórica, se topó con el *Hortensius*, obra perdida del Arpinate que parecía ser un recopilatorio o manual de las distintas escuelas filosóficas y que prendió en el futuro obispo la llama de la filosofía, ejerciendo sobre él una influencia extraordinaria, hasta tal punto que se convirtió en la primera causa de su búsqueda imparable de la verdad. Este dato lo recibimos de su propia pluma entre las notas autobiográficas de las *Confesiones* y del *De beata vita*, entre otras obras, como podremos comprobar a continuación. Schanzer¹²⁵⁰ alude con vaguedad a la influencia que ejerció el *Hortensius* en el camino a la conversión del joven Agustín y cree que pudo utilizar este manual como libro de texto con sus alumnos en Casiciaco; de igual manera, afirma que leyó el *De republica* del mismo autor antes de comenzar *La ciudad de Dios* y que esa obra le sirvió de inspiración para la composición de su magna obra frente a los paganos.

Ya hemos comentado que en las distintas etapas de la escuela, en una división similar a la nuestra, aprendían junto con la lectura y la escritura los rudimentos de la gramática en una edad primaria; en la edad secundaria (nuestra adolescencia) se imbuían de los poetas y probablemente conocían a Varrón y Salustio; por último, se dedicaban a la retórica y a los prosistas, en mayor medida que a la poesía, y los más destacados continuaban con la filosofía. En este currículum académico, tras haber disfrutado de los poemas de Virgilio, San Agustín se sumergió en la lectura del

¹²⁵⁰ *Augustine and the Latin Classics*, en Vessey (2012) 161-174.

Hortensius, del que es uno de los principales transmisores, y comenzó sin pretenderlo la búsqueda de Dios:

*Ego ab usque undevigesimo anno aetatis meae, postquam in schola rhetoris librum illum Ciceronis, qui Hortensius vocatur, accepi, tanto amore philosophiae succensus sum, ut statim ad eam me transferre meditarer*¹²⁵¹.

Cicerón le proporcionó multitud de conceptos e ideas que habrían de acompañarlo a lo largo de toda su producción literaria, primero como maestro de retórica, pero también como filósofo de referencia, de quien tomaría un buen número de preceptos morales; como historiador, lo ayudaría en su lucha contra los paganos, también le serviría de libro de consulta en sus controversias con los herejes y en sus apuntes contra la teología pagana. Son muchísimos los comentarios de admiración que vierte a favor del orador, sin embargo, no logra escaparse de alguna que otra reprimenda del obispo, pues, a pesar de referirse a él como ‘el mayor autor de la elocuencia romana’¹²⁵² (*Romani maximus auctor Tullius eloquii*), en ese mismo fragmento criticaba la alabanza que hacía de Catón y la consideraba un comentario ‘fatuo’:

*Nullum unquam verbum, quod revocare vellet, emisit*¹²⁵³.

En realidad, esta frase se enmarca en una misiva en la que pretendía rechazar la alabanza, que de sí mismo había recibido de su interlocutor, diciendo de él que era un hombre que nunca se equivocaba en sus escritos; esa laude que Cicerón había vertido de Catón llevaba implícita el reconocimiento de la sabiduría, cuestión que en ningún caso aceptaba el obispo que pudiera derivarse de tal definición. Se trataba más bien, a criterio del obispo, de una frase más apta para criticar la fatuidad de alguien incapaz de retractarse, virtud que, esta sí, caracteriza precisamente al sabio según la mirada de San Agustín.

En otras ocasiones, Cicerón le brindaba una solución etimológica que pudiese resultar adecuada a sus intereses morales, como sucede con la palabra *virtus*, cuya

¹²⁵¹ *De beata vita* 1, 4: “Yo, cuando contaba dieciocho años, después que me topé en la escuela de retórica con aquel libro de Cicerón que se titula *Hortensius*, me encendí con un anhelo tan grande de la filosofía, que enseguida me decidí a imbuirme en ella.” Dice haber encontrado un libro de Cicerón en la escuela del *rhétor*; luego podemos colegir de ello que el profesor retórico contaba con una biblioteca.

¹²⁵² *Epist.* 143, 3; idéntico elogio recogió el poeta Lucano en *Phars.* VII 63.

¹²⁵³ *Cic. Fragm. Incert.* 11, 1: “Nunca pronunció una palabra de la que se tuviera que arrepentir.” San Agustín es único transmisor de este fragmento de un supuesto libro desconocido de Cicerón.

interpretación hace suya San Agustín para mostrar su asombro de que, a pesar de derivarse de *vir*¹²⁵⁴ (hombre), sin embargo es la mujer la que hace gala de la virtud a fin de mostrar su capacidad para la continencia. Esta explicación estaba inserta en una carta de respuesta a un matrimonio que había mostrado su intención de ofrecer el voto de su castidad y, aunque los felicitaba por la decisión, los amonestaba al mismo tiempo para que lo meditaran seriamente y no se echaran atrás una vez adquirido el compromiso.

El contrapunto a la carta anterior, en la que un matrimonio ofrecía su abstinencia, lo hallamos en otra epístola¹²⁵⁵, cuyo contenido es en esta oportunidad de severa amonestación a un feligrés, reciente viudo, que, a pesar de entregarse desenfrenadamente a su lujuria, solicitaba de su eminencia una nota consolatoria por la pérdida de su mujer. San Agustín no disimula su tono enojado ni su reproche para quien no merece tal consolación y le recuerda el tono hostil con el que Cicerón lanzaba sus invectivas; se compara con él, a pesar de reconocerlo como amante de la ciudad terrena por su condición de cónsul pagano, y le recuerda sus palabras:

*Cupio, patres conscripti, me esse clementem, cupio in tantis rei publicae periculis me non dissolutum videri*¹²⁵⁶.

En este contexto, no se conformaba con parafrasear al Arpinate, sino que incluso se permitía imitar su estilo narrativo y tomar prestado su léxico, como se puede apreciar en estas palabras que dirige a su amonestado: “Una multitud de mujeres se arremolina a tus costados, te crece cada día el número de concubinas; y ¿hemos de escuchar los obispos con paciencia al amo de ese mismo número, es más, al esclavo que se diluye con insaciable libido entre tantas meretrices, y, evocando el derecho de amistad, solicita de nosotros alabanzas de su difunta y casta esposa?”

San Agustín solía acudir a la etimología de las palabras para explicar apropiadamente su significado; hemos visto un ejemplo arriba y encontramos otro con la palabra ‘misericordia’: “Y se llama misericordia por aquello que hace desdichado al corazón que se duele de las miserias ajenas.” Descubre en Cicerón un ejemplo del

¹²⁵⁴ *Epist.* 127, 9; *cf. Serm.* 332, 4; *Epist.* 167, 3, 10. Cicerón muestra esta definición en *Tusc.* II 18, 43: *appellata est enim ex viro virtus; viri autem propria maxime est fortitudo* (“Pues se le llamó virtud por *vir* (hombre); pero del hombre es más propia la fortaleza”); *cf. Varr. L.L.* V 73, 4. En este contexto, la palabra ‘virtud’ se relaciona con la resistencia al deseo sexual.

¹²⁵⁵ *Epist.* 259, 2.

¹²⁵⁶ *Cat.* I 2, 4: “Mi deseo, senadores, es ser indulgente y lo es también no mostrarme remiso en medio de tan graves peligros para la república.”

sentido de esta palabra cuando se dirige a César apelando a su clemencia en favor de su defendido Q. Ligario:

*Nulla de virtutibus tuis, nec admirabilior, nec gratior misericordia est*¹²⁵⁷.

Y es precisamente la connotación de clemencia la que San Agustín pretende resaltar. En un contexto lexicográfico similar, descubrimos una palabra curiosa para referirse al órgano reproductor masculino. A menudo andaba preocupado por el pecado de la lascivia, habida cuenta de que la había vivido en sí mismo y sabía la dificultad que entrañaba desprenderse de ella; por tanto, la consideraba una de las pasiones que más aprisionaban al hombre. Es por ello por lo que no es difícil encontrar en unos u otros lugares de sus obras palabras o escenas en las que aparezcan explícitas estas cuestiones. Son muchas las denominaciones que el lenguaje ha otorgado al miembro viril, pero la que utiliza en esta secuencia es bastante atípica y se la sugiere Cicerón: “El uso de la mujer es natural cuando su marido utiliza el miembro con el que se propaga la naturaleza de los animales de su misma especie; por esto, suele llamarse con propiedad ‘naturaleza’ ese mismo miembro; de aquí dice Cicerón haber visto en sueños una mujer conocida que tenía ‘naturaleza’ (pene)¹²⁵⁸.”

El problema de ser único transmisor de una secuencia es que no puede ser contrastada la veracidad de esta; sin embargo, nos permite investigar acerca de la presencia de ese testimonio en los diferentes textos del autor y nos estimula a buscarlo en diversos autores. Entre otros fragmentos, se hace eco de una frase ya célebre en los distintos rincones de los recopilatorios, pero que no es fácil catalogar más allá del testimonio de San Agustín, del que, por otra parte, no debe ofrecernos dudas su autenticidad, ya que la casi totalidad de los fragmentos transmitidos por él llevan el nombre de su autor y están contrastados, excepción hecha, claro está, de aquellos de los que, como en esta ocasión, es único transmisor. En la réplica a Juliano, insertaba un excursus donde hacía una crítica de la promiscuidad que sugería Platón; San Agustín interpretaba que, si ocurriera como decía el filósofo, ningún padre reconocería a su hijo y desaparecería, en consecuencia, el amor filial, en cuyo caso no podría formularse la voz de Cicerón “representada en las voces de todos los padres”¹²⁵⁹:

¹²⁵⁷ *Pro Lig. XXII*: “Ninguna de tus virtudes es más grata ni más admirable que la misericordia.”

¹²⁵⁸ *C. Iul. op. imp.* 5, 4, 17; cf. *De nupt. et concup.* 1, 6; Cic. *De divin.* II 145: *visa est in quiete obsignatam habere naturam*; *De nat. deor.* III 56.

¹²⁵⁹ *C. Iul. op. imp.* VI 22: “Eres el único de todos por el que me gustaría ser vencido.”

Solus es omnium, a quo me in omnibus vinci velim.

3.2.1 Secuencias de Cicerón como historiador.

En este apartado aparecerán aquellas secuencias de Cicerón que fueron de alguna utilidad para San Agustín en su estudio de la Historia de Roma o de algunos de sus personajes, como sucede con Régulo¹²⁶⁰.

No es infrecuente encontrar a San Agustín dubitativo sobre si se debía admitir el perjurio para salvar la vida o evitar un mal mayor; en distintos lugares de sus obras¹²⁶¹ trata sobre este tema que lo ocupa ahora y que resuelve con la negativa a perjurar para evitar el pecado; en su aserto recuerda a Régulo, romano ejemplar que prefirió la muerte antes de incumplir la promesa dada a sus verdugos cartagineses; era fama que en aquella época el Senado despreciaba a los perjuros. Esta noticia está tomada de Cicerón¹²⁶². San Agustín admiraba a los grandes hombres del pasado romano, sin embargo, los infravalora por estar sus éxitos supeditados al ansia de gloria; un ansia de gloria que desde luego no admitía comparación con la adquirida por los mártires, pues mientras los primeros buscaban la propia, los segundos sacrificaban su vida por la gloria de Dios: “Muchos hombres valerosos enloquecieron por el ansia de gloria y afirmaron que se había de derramar la sangre por la patria¹²⁶³.”

Encontramos una referencia histórica de Cicerón en una carta enviada por San Jerónimo a Marcelino que trata sobre el origen del alma. Estamos, pues, ante un ejemplo más de transmisión indirecta dentro de las obras de San Agustín; en esta misiva aparece mencionado como autoridad para dar cumplida respuesta de la opinión de San Jerónimo que comparte con él. Narra en ella las incursiones de los bárbaros, cuyas *razzias* arrasaban todo cuanto quedaba a su mano tanto en Europa como en el continente africano y en Egipto, y cómo habían conseguido salvar sus vidas

¹²⁶⁰ *Epist.* 125, 3.

¹²⁶¹ *De civ.* 1, 15, 24; 2, 23; 3, 18, 1; 5, 18.

¹²⁶² *De offic.* I 39; cf. Liv. XXII 61: Livio recoge este episodio con algunas variaciones, pero San Agustín sigue el relato de Cicerón.

¹²⁶³ Está haciendo referencia a Cicerón, *De officiis* I 57: *pro qua quis bonus dubitet mortem oppetere, si ei sit profuturus?* (“¿qué bueno puede poner en duda buscar la muerte por la patria si fuese preciso?”); la entrega voluntaria de la vida por la patria es un lugar común que encontramos en la literatura romana, entre otros autores, en Horacio (*Carm.* 3, 2, 13); era una de las características que adornaban la *virtus* romana.

milagrosamente. La siguiente frase de Cicerón, a quien menciona como *inclytus orator*, le ayuda a describir las consecuencias¹²⁶⁴:

*silent inter arma leges*¹²⁶⁵.

Cicerón junto con Salustio son los principales prosistas cuyo pensamiento hace propio San Agustín. Si de Salustio, como hemos dicho arriba, selecciona sus opiniones sobre la sociedad romana a partir de las obras *De coniuratione Catilinae* e *Historiae*, siguiendo el método comparativo entre ambos autores, se sirve de la voz de Cicerón para estas cuestiones históricas y, preferentemente, extrae los fragmentos del *De re publica*, de quien toma tanto argumentaciones como máximas. Por medio del Escipión personaje de esa obra de Cicerón y del diálogo, denunciaba la prefiguración desde antaño de la ruina de Roma, partiendo de aquellos tiempos en que parecía preferible la conservación de la ciudad a la ausencia de corrupción. A partir de Cicerón descubre el suceso que precipita la caída: el asesinato de uno de los hermanos Graco. Revela en el Arpinate la sutileza de un tropo musical que es tan del agrado del santo que recoge un amplio fragmento; así hablaba Escipión¹²⁶⁶:

*Ut enim in fidibus aut tibiis atque ut in cantu ipso ac vocibus concentus est quidam tenendus ex distinctis sonis, quem inmutatum aut discrepantem aures eruditae ferre non possunt, isque concentus ex dissimillimarum vocum moderatione concors tamen efficitur et congruens, sic ex summis et infimis et mediis interiectis ordinibus ut sonis moderata ratione civitas consensu [dissimillimorum concinit; et quae harmonia a musicis dicitur in cantu, ea est in civitate concordia, artissimum atque optimum omni in re publica vinculum incolumitatis, eaque sine iustitia nullo pacto esse potest]*¹²⁶⁷.

Efectivamente, de esta bellísima alegoría de lo que debe ser la paz y el orden en una ciudad, San Agustín desprende que el eje común que permite funcionar a ese engranaje

¹²⁶⁴ *Epist.* 165, 2, 2.

¹²⁶⁵ *Pro Mil.* XI 1: “Guardan silencio las leyes en medio de las armas.”

¹²⁶⁶ *De civ.* 2, 21, 1.

¹²⁶⁷ *De rep.* II 42, 69: “Porque del mismo modo que en los instrumentos de cuerda o de viento, o en el mismo canto de varias voces, debe guardarse un concierto que da por su mismo ajuste unidad y congruencia a muy distintas voces, que los oídos educados no toleran que se altere o desentone, y ese concierto, sin embargo, se hace concorde y congruente por el gobierno de voces muy distintas, así también, una ciudad bien gobernada es congruente por la unidad de muy distintas personas, por la concordia de las clases altas, bajas y medias, como los sonidos. Y la que los músicos llaman armonía en el canto, es lo que en la ciudad se llama concordia, vínculo de bienestar seguro y óptimo para toda república, pues esta no puede subsistir sin la justicia.” El fragmento destacado con corchetes en el texto se corresponde con una laguna; debemos a San Agustín íntegra y exclusivamente la transmisión del texto ausente (cf. HAGENDAHL, *op. cit.*, vol. I, p.118).

es la justicia, y concluye su argumentación reiterando la frase con la que cierra Cicerón: “Sin justicia no puede sobrevivir la República.” Presenta, pues, Cicerón a la justicia como garante de la paz. En esa búsqueda de la ciudad ideal, San Agustín sigue la ruta que le va despejando Cicerón por medio de su protagonista Escipión, quien define qué ha de ser la República; pero el obispo lo expresa, aun respetando el testimonio de Cicerón, en estilo indirecto¹²⁶⁸:

*definitionem, qua dixerat eam esse rem populi. Populum autem non omnem coetum multitudinis, sed coetum iuris consensu et utilitatis communione sociatum esse determinat*¹²⁶⁹.

El mismo recurso retórico que emplea Cicerón, la intercalación de testimonios de otros autores que, a su vez dan pie a excursos que nos desplazan momentáneamente de la narración, lo utiliza por igual San Agustín. La próxima secuencia es un buen ejemplo de ello, ya que Cicerón inserta un verso de Ennio que da pie a un excurso en el que reflexiona acerca de las extintas buenas costumbres de antaño¹²⁷⁰:

*moribus antiquis res stat Romana virisque*¹²⁷¹.

San Agustín recalca que este verso y la secuencia que lo acompaña no nacen de la boca de Escipión, sino que se trata de una reflexión del propio Arpinate; de él emana el razonamiento que recoge la causa del ocaso de la República y que ha de servir como eximente del cristianismo. Aprendió San Agustín de este maestro a citar el nombre de los autores de los que tomaba a préstamo algunas secuencias, como sucede con el anterior verso de Ennio, poeta del que Cicerón menciona su firma; el propio obispo recalca la referencia que hace explícita Cicerón de la autoría del mismo (aunque no figura en los manuscritos conservados): *commemorato prius Ennii poetae versu*.

Quem quidem ille versum, inquit, vel brevitae vel veritate tamquam ex oraculo mihi quodam esse effatus videtur. Nam neque viri, nisi ita morata civitas fuisset, neque mores, nisi hi viri prae fuissent, aut fundare, aut tam diu tenere potuissent tantam et tam iuste

¹²⁶⁸ *De civ.* 2, 21, 2.

¹²⁶⁹ *De rep.* I 25, 39: *Est igitur, inquit Africanus, res publica res populi, populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus* (“Así pues, la república es lo que pertenece al pueblo; pero pueblo no es todo conjunto de hombres reunido de cualquier manera, sino el conjunto de una multitud asociada por un mismo derecho, que sirve a todos por igual”).

¹²⁷⁰ *De civ.* 2, 21, 3.

¹²⁷¹ *Enn. Ann.* V 156; *Cic. De rep.* V 1: “La república romana se funda en la moralidad tradicional de sus hombres.”

lateque imperantem rem publicam. Itaque ante nostram memoriam et mos ipse patrius praestantes viros adhibebat, et veterem morem ac maiorum instituta retinebant excellentes viri. Nostra vero aetas cum rem publicam sicut picturam accepisset egregiam, sed evanescentem vetustate, non modo eam coloribus iisdem, quibus fuerat, renovare neglexit; sed ne id quidem curavit, ut formam saltem eius et extrema tanquam lineamenta servaret. Quid enim manet ex antiquis moribus, quibus ille dixit rem stare Romanam, quos ita oblivione obsoletos videmus, ut non modo non colantur, sed etiam ignorentur? Nam de viris quid dicam? Mores enim ipsi interierunt virorum penuria, cuius tanti mali non modo reddenda ratio nobis, sed etiam tanquam reis capitis quodammodo dicenda causa est. Nostris enim vitiis, non casu aliquo, rempublicam verbo retinemus; re ipsa vero iam pridem amisimus¹²⁷².

Una vez más, se erige en transmisor único de un fragmento perdido de Cicerón, lo utiliza como justificación de la inocencia del cristianismo y acusa por boca de sus propios autores a la ciudad como ya corrompida global e individualmente por el abandono de las buenas costumbres y pervertida e infame *secundum eorum auctores doctissimos*, es decir, según los autores más sabios entre los profanos: Salustio y Cicerón. No podía dejar pasar la ocasión sin atribuir la culpa de todo ello a los dioses protectores de los gentiles por no haber mostrado con su ejemplo un código de buena conducta¹²⁷³.

3.2.2 Fragmentos de Cicerón utilizados contra los paganos.

Uno de los frentes en los que tuvo que luchar y que ocupa un lugar de relevancia en nuestra tesis fue el paganismo, no sólo en defensa de la Iglesia por las acusaciones que vertían contra los cristianos, sino también contra la pertinacia de aquellos que,

¹²⁷² *De rep.* V 1: “Verso este que me parece proferido como por oráculo, tanto por su brevedad como por su veracidad. Porque ni los hombres sin tales costumbres ciudadanas, ni las costumbres sin el gobierno de tales hombres, hubieran podido fundar ni mantener por tan largo tiempo una república tan grande y que difunde tan extensamente su imperio. Así pues, desde tiempos inmemoriales, la moralidad patria disponía de tan valiosos hombres, y unos hombres excelentes conservaban la moral antigua y la tradición de los antepasados. Nuestra época, en cambio, habiendo heredado como una imagen de la república, pero ya empalidecida por el tiempo, no sólo dejó de renovarla con sus auténticos colores, sino que ni siquiera cuidó de conservar su forma, al menos, y su contorno. Pues ¿qué queda de aquellas antiguas costumbres en las que decía Ennio que se fundaba la república romana? Las vemos ya caídas en desuso por el olvido, y, no sólo no se practican, sino que ni se conocen ya. Y ¿qué decir de los hombres? Porque las mismas costumbres perecieron por la falta de hombres, un mal del que, no sólo debemos rendir cuentas, sino incluso defendernos como reos de pena capital. No por infortunio, sino por nuestras culpas, seguimos hablando de república cuando hace ya mucho tiempo que la hemos perdido.”

¹²⁷³ *De civ.* 2, 21, 1.

acomodados en su prístina religión politeísta, no veían la necesidad de mudar sus viejos dioses, ritos y costumbres para adaptarse a una nueva religión escasamente convincente y que demandaba no pocas restricciones morales entre ellos. La convivencia entre unos y otros fue relativamente cordial, excepción hecha de algunas ciudades como Calama, donde las revueltas y enfrentamientos acarrearón duras sanciones imperiales contra los gentiles. Defendía en una carta dirigida a Nectario, su interlocutor en dicha ciudad, que los héroes que habían levantado la patria ya no existían y que los romanos de su generación sólo habían conocido de aquella gran Roma los rescoldos y la decadencia, una vez abandonadas las virtudes que constituían el alma humana; asimismo, culpaba de la perversión moral a la imitación ciudadana de las hazañas de los dioses que habían descrito en sus letras los poetas. Al tiempo, invitaba a su receptor a la relectura de la *República* de Cicerón, *unde illum affectum amantissimi civis ebibisti*¹²⁷⁴, para encontrar en ese libro el refrendo de las propias palabras de San Agustín. La conclusión es que los *boni* sirven sin límite a la patria y que una ciudad florece sólo si se apoya en las virtudes que conforman el alma humana

La dureza de las sanciones contra los paganos arriba mencionadas movió a Nectario a solicitar la mediación de San Agustín para que se suavizaran, convirtiéndose de nuevo, gracias a este asunto, en un transmisor indirecto de fragmentos de Cicerón. En el proemio de su misiva incluía una laude hiperbólica a su oponente cristiano, pues creía reconocer en sus palabras al propio Cicerón redivivo. Pretendía Nectario seducir a San Agustín con la inserción de ciertos fragmentos del Arpinate que sugerían un acercamiento a los postulados de salvación eterna y celestial en ese juego continuo entre paganos y cristianos en los que cada cual buscaba sus justificaciones en los libros de su oponente. Aceptaba la idea de un gran dios rector del universo y de una ciudad sagrada para cobijo de los *boni* difuntos: “Afirman hombres muy doctos que, tras la muerte del cuerpo, se dispone una residencia en el cielo para los hombres beneméritos de la patria¹²⁷⁵.” Con estas palabras, con las que pretendía hacerle ver que unos y otros compartían un mismo postulado acerca de la vida futura tras la muerte, aludía vagamente a un fragmento de Cicerón de la *República*, que recogemos a continuación:

¹²⁷⁴ *Epist.* 91, 2: “De donde bebiste aquel afecto del amantísimo ciudadano”; cf. *De rep.* IV 7, 7; V 1; *De offic.* I 55.

¹²⁷⁵ *Epist.* 103, 2.

*Ego vero, Africane, siquidem bene meritis de patria quasi limes ad caeli aditum patet, quamquam a pueritia vestigiis ingressus patris et tuis decori vestro non defui, nunc tamen tanto praemio exposito enitar multo vigilantius*¹²⁷⁶.

El teatro era el epicentro de los ataques de San Agustín al paganismo; nos cuesta comprender que simplemente fuese la vinculación religiosa con las artes escénicas lo que lo impeliese a tan furibundo desprecio de ellas. Hubiera o no una causa añadida e ignota para nosotros, era Cicerón el que vinculaba los juegos escénicos con la adoración a los dioses¹²⁷⁷:

*gingebat haec Homerus et humana ad deos transferebat: divina mallem ad nos*¹²⁷⁸.

Sabemos lo remisos que eran los estoicos y tradicionalistas romanos respecto a los *mores* de sus antepasados y también de su resistencia a la permeabilidad de esos *mores* frente a las modas importadas de los pueblos extranjeros, sobre todo griegas y asiáticas. San Agustín denunciaba a través de la opinión de Cicerón la representación de comedias en los teatros de Roma, y lo hacía desde el cotejo entre lo que pensaban los antiguos romanos acerca de esta cuestión y su antagonismo con la costumbre de los griegos¹²⁷⁹.

*Nunquam comoediae, nisi consuetudo vitae pateretur, probare sua theatri flagitia potuissent. [...] Quem illa non attigit? vel potius quem non vexavit? cui pepercit? Esto, populares homines improbos, in republica seditiosos, Cleonem, Cleophontem, Hyperbolum laesit. Patiamur, etsi eiusmodi cives a censore melius est quam a poeta notari: sed Periclem, cum iam suae civitati maxima auctoritate plurimos annos domi et belli prae fuisset, violari versibus; et eos agi in scaena, non plus decuit, quam si Plautus noster voluisset, aut Naeuius Publio et Cnaeo Scipioni aut Caecilius Marco Catoni male dicere*¹²⁸⁰.

¹²⁷⁶ *De rep.* VI 26: "Ahora yo, Africano, puesto que está abierto lo que llamaríamos acceso del Cielo a los beneméritos de la patria, aunque no os hice deshonor siguiendo desde joven las huellas de mi padre y tuyas, voy a esforzarme con mucha mayor diligencia a la vista de tan gran premio."

¹²⁷⁷ *De civ.* 4, 26.

¹²⁷⁸ *Tusc.* I 65: "Homero imaginaba estas cosas y atribuía a los dioses sentimientos humanos."

¹²⁷⁹ *De civ.* 2, 9.

¹²⁸⁰ *Cic. De rep.* IV 11: "Jamás las comedias hubieran podido exhibir sus ignominias en los teatros si la moral general no lo hubiese permitido [...] ¿A quién no afectó o, mejor, no escarneció?, ¿a quién dejó incólume? Es verdad que censuró a demagogos sin honra, como Cleón, Cleofonte e Hipérbolo, sediciosos de la república: pase, aunque mejor sería que a tales ciudadanos los censurase el censor y no un poeta; pero que fuese ultrajado en versos un hombre como Pericles, que había sido el hombre principal de su ciudad durante muchos años, tanto en la guerra

En la crítica de la comedia antigua griega era Cicerón quien prestaba su argumentación a San Agustín como se advierte en este fragmento de la *República*, del que es único transmisor. No se trataba tan sólo de ejercitar la crítica contra los hábitos escénicos griegos, sino que además al disertador le producía la misma repugnancia la facultad que había en la escena griega de ridiculizar a grandes hombres griegos, hecho que para los antiguos romanos era inaceptable, pero también para aquellos que, como Cicerón, respetaban los antiguos *mores*.

Se sentía incapaz de comprender cómo podía estar legislado en la *Ley de las Doce Tablas* que los poetas no pudieran atentar contra los hombres privados y, sin embargo, les fuera lícito atribuir a los dioses todo tipo de barbaridades. En este orden de cosas le parecía más apropiado que se rindiese culto a Platón como dios al haber decidido excluir de su ‘ciudad’ a los poetas¹²⁸¹, pero eran los propios dioses quienes mostraban la exigencia de que sus andanzas fuesen recogidas por los poetas y llevadas a la escena en señal de adoración. Sabemos que la *República* de Cicerón se inspiró en la *Πολιτεία* de Platón; la primera le resultaba de gran utilidad al obispo, pues incluía un sinfín de apreciaciones compartidas con el cristianismo. En consecuencia, tomaba las siguientes palabras de Cicerón para justificar las ideas de sus pensadores favoritos y simpatizar con ellos al servicio de sus intereses y en contra de la actividad de poetas y de histriones en busca de la ciudad ideal; es decir, pretendía que la ciudad de Dios sustituyera como modelo a la ciudad babilónica en que habitaban¹²⁸²:

*Nostrae, contra duodecim Tabulae cum perpaucae res capite sanxissent, in his hanc quoque sancientiam putaverunt, si quis occentavisset, sive carmen condidisset, quod infamiam faceret flagitiumve alteri. Praeclare. Iudiciis enim magistratum, disceptationibus legitimis propositam vitam, non poetarum ingeniis habere debemus; nec probrum audire, nisi ea lege ut respondere liceat, et iudicio defendere*¹²⁸³.

como en la paz, y que lo sacaran en la escena, no es más lícito que si nuestro Plauto o Nevio hubieran calumniado a Publio o a Gneo Escipión, o Cecilio a Marco Catón...”

¹²⁸¹ Cf. Plat. *Rep.* 398.

¹²⁸² *De civ.* 2, 11.

¹²⁸³ *De rep.* IV 12: “En cambio, nuestras Doce Tablas, aunque pocos crímenes habían castigado con la pena capital, se la impusieron a los que habían proferido afrentas públicas o compuesto cantos infamantes o injuriosos contra alguien, y muy bien hecho, pues debemos someter nuestra conducta a los juicios de los magistrados y a los procedimientos legales, pero no al ingenio de los poetas, sin tener que escuchar acusaciones a las que no se pueda rebatir legalmente y contestar en juicio.”

Al igual que sucediera con los grandes conservadores de las costumbres romanas, San Agustín mostraba su desprecio por la importación del teatro griego como modelo de adoración a los dioses gentiles e ironizaba acerca de que unos pocos actores, como Esquines y Aristodemo, se viesan recompensados y se convirtiesen en ciudadanos de pleno derecho de la sociedad helena a pesar de su ascendencia servil; de esta manera evocaba de nuevo el relato ciceroniano, mencionando autor y obra¹²⁸⁴:

*Aeschines Atheniensis, vir eloquentissimus, cum adulescens tragoedias actitavisset rem publicam capessivit, et Aristodemum, tragicum item actorem, maximis de rebus pacis et belli legatum ad Philippum Athenienses saepe miserunt*¹²⁸⁵.

La lucha sin cuartel que mantenía contra los paganos tenía como una de sus argumentaciones principales la desaprobación de las artes escénicas desde ambas perspectivas: los poetas y los actores; ambos eran corresponsables de la influencia que ejercían sobre los espectadores en relación con la difusión de las fábulas de los dioses y, en definitiva, con la transmisión de la religión. Para resaltar la incongruencia de la sociedad pagana, tomaba las voces de los escritores más representativos a cuyas obras había tenido acceso, de esta manera defendía la necesidad de que se ascendiera a Platón a la categoría de dios (siempre desde la perspectiva pagana, claro está), así como de que se igualara a este con los méritos de dioses como Hércules o Rómulo (dioses de origen humano, por supuesto). Utilizaba esta inusual apología del politeísmo para desterrar a los poetas por considerarlos enemigos de la verdad; de esta forma simpatizaba con sus autores favoritos en busca de sus propios intereses y en contra de poetas e histriones¹²⁸⁶:

*Ad quos cum accessit clamor et ad probatio populi quasi magni cuiusdam et sapientis magistri, quas illi obducunt tenebras, quos invehunt metus, quas inflammant cupiditates!*¹²⁸⁷

Entendía que todos tenían derecho a la misericordia, sí, fiel reflejo de su caridad cristiana, pero todos los que hubiesen caminado por la senda del paganismo habían de recibir la correspondiente corrección; es evidente que no sugería esa penitencia, sino

¹²⁸⁴ *De civ.* 2, 11.

¹²⁸⁵ *De rep.* IV 11: "El muy elocuente ateniense Esquines, a pesar de haber representado tragedias en su juventud, tuvo una actividad política; y los atenienses enviaron varias veces como legado, para tratar importantes negocios de la paz y la guerra con Filippo, al actor trágico Aristodemo."

¹²⁸⁶ *De civ.* 2, 14.

¹²⁸⁷ *De rep.* IV 9: "... los cuales (poetas), cuando consiguen el aplauso clamoroso del pueblo, como si este fuera un grande y sabio maestro, ¡cuántas tinieblas introducen, cuántos temores causan, con cuántas pasiones inflaman!"

que se trataba de una exigencia, aceptasen o no la corrección; pues estaba convencido de la necesidad de aplicar a estos paganos la misma severidad que había de tener un padre en la educación de sus hijos: castigar para aprender, aunque exista el dolor; nada había de dejarse al albedrío del que erraba, sino que seguía esta máxima: atender más a su interés y esfuerzo por no errar que a su voluntad para evitarlo, “esto es lo que alabaron de manera excelsa sus letras del príncipe de la ciudad¹²⁸⁸.”

Otro punto de fricción con los paganos era la cuestión de los augurios y las supersticiones, temas diferentes entre sí, pero que a menudo aparecían relacionados. El propio Cicerón se burlaba de los augurios, a pesar de ser él mismo augur,¹²⁸⁹ y, a través de su personaje Balbo, juzgaba con severidad en *Sobre la naturaleza de los dioses* la creación de imágenes y la credulidad de las fábulas¹²⁹⁰. ¡Cómo no iba a ser el prosista favorito de San Agustín si compartía con él innumerables opiniones sobre temas muy diversos! Veamos en la siguiente secuencia las palabras de Balbo o deberíamos decir más bien las del propio Cicerón¹²⁹¹:

Videtisne igitur ut a physicis rebus bene atque utiliter inventis tracta ratio sit ad commenticios et fictos deos. Quae res genuit falsas opiniones erroresque turbulentos et superstitiones paene aniles. et formae enim nobis deorum et aetates et vestitus ornatusque noti sunt, genera praeterea coniugia cognationes, omniaque traducta ad similitudinem inbecillitatis humanae. nam et perturbatis animis inducuntur: accepimus enim deorum cupiditates aegritudines iracundias; nec vero, ut fabulae ferunt, bellis proeliisque caruerunt, nec solum ut apud Homerum cum duo exercitus contrarios alii dei ex alia parte defenderent, sed etiam ut cum Titanis ut cum Gigantibus sua propria bella

¹²⁸⁸ *Epist.* 138, 2, 14; referido a Cicerón y a la justicia que reclamaba por encima de intereses pasionales; cf. *Pro Sulla* VI 18.

¹²⁸⁹ Efectivamente, Cicerón desconfiaba de las advertencias que pudiesen transmitir los animales, como se aprecia en *De divinatione* II 13, 78: *Credo id quidem, sed hoc nihil ad auspicia; nec enim ei cornix canere potuit recte eum facere, quod populi Romani libertatem defendere pararet; ipse hoc sentiebat, sicuti sensit.* (“Lo creo, desde luego, pero esto nada tiene que ver con los auspicios, porque no le pudo anunciar una corneja, a través de su canto, que estaba actuando de manera correcta, al disponerse a defender la libertad del pueblo romano; era él, propiamente, quien sentía esto tal y como lo sintió.”). En esta obra son continuas las ironías al respecto de la información que pudiesen transmitir los animales o sus órganos para la predicción de sucesos.

¹²⁹⁰ Cf. *De nat. deor.* II 38

¹²⁹¹ *De civ.* 4, 30.

*gesserunt. haec et dicuntur et creduntur stultissime et plena sunt futilitatis summaeque levitatis*¹²⁹².

Pocas palabras podemos añadir a este fragmento para descubrir la afinidad entre el obispo y su maestro, pero observemos otra secuencia de esta misma obra, donde descubre la etimología de la palabra ‘superstición’, así como las diferencias habidas entre superstición y religión¹²⁹³:

*Non enim philosophi solum verum etiam maiores nostri superstitionem a religione separaverunt. Nam qui totos dies precabantur et immolabant, ut sibi sui liberi superstites essent, superstitiosi sunt appellati*¹²⁹⁴.

Ni siquiera Cicerón quedaba libre de las reprimendas agustinianas¹²⁹⁵, pues en alguna ocasión amonestaba al filósofo, *v. gr.*, en lo tocante al *fatum*, principal muro de separación entre estoicos y cristianos, incluso se permitía matizar la elección de palabras por parte de Cicerón, quien afirmaba¹²⁹⁶:

*Si omnia fato fiunt, omnia fiunt causa antecedente*¹²⁹⁷.

Ese destino fatal que justificaba las causas eficientes estaba limitado, según la opinión de San Agustín, ya que no admitía que todas las causas fuesen fatales, sino que atendían a una clasificación en tres tipos: fortuitas, naturales y voluntarias. Y añadía una explicación alegórica a las primeras, pues aseveraba que de esa palabra había

¹²⁹² *De nat. deor.* II 70, 1: “Por tanto, ¿veis cómo, a partir de unos hechos científicos, descubiertos de una manera correcta y provechosa, nuestra razón se ha ido desviando hacia unos dioses imaginarios y ficticios? Esta circunstancia engendró creencias falsas, confusa desorientación y una superstición propia casi de ancianas. Y es que conocemos la forma de los dioses, su edad, su vestimenta y su adorno, además de sus linajes, sus bodas y sus parentescos y, en todo ello se ha establecido parangón con la debilidad humana, pues también se nos presentan con el espíritu perturbado... Hemos oído de sus caprichos, de sus enfermedades y de sus airados enfados; y por cierto que -según refieren los cuentos- tampoco estuvieron al margen de guerras y combates, y no sólo como en Homero, cuando defendían a dos ejércitos contrarios, estando unos dioses de cada parte (*cf. Il. XX 4-40; 67-74.*), sino también como cuando emprendieron sus propias guerras contra los Titanes y los Gigantes. Este tipo de cosas se dicen y se creen de una manera muy necia, rebosan futilidad y una absoluta ligereza.”

¹²⁹³ *Ib.*

¹²⁹⁴ *De nat. deor.* II 71, 10: “Y es que no sólo los filósofos, sino también nuestros mayores separaron la superstición de la religión. Pues, quienes durante días enteros hacían preces e inmolaciones para que sus hijos sobrevivieran (*superstites*), fueron llamados ‘supersticiosos’.” *Vid. Lact. Div. Inst.* 4, 28, quien ofrece una interesante propuesta para diferenciar superstición y religión: concluye el apologista que la religión consiste en el culto verdadero y la superstición en el culto de lo falso.

¹²⁹⁵ *Vid. K. B. STEINHAUSER, “Virgilio, Cicerón y el rusticanus: Acad. 3, 34-35”, trad. E. Eguiarte, Augustinus vol. 56, 220-221 (2011) 199-204.*

¹²⁹⁶ *De civ.* 5, 9, 4.

¹²⁹⁷ *De fato* XL: “Si todo sucede por el hado, todo ocurre por una causa precedente.”

tomado su nombre la Fortuna. Otro método para arrumbar la teoría de la dependencia del hado nos lo ofrece a partir del ejemplo propuesto por Cicerón referido a Hipócrates, quien, analizando a un par de hermanos que enfermaron y curaron al mismo tiempo, sospechó por ello que eran gemelos, pero esos mismos hechos los atribuía el estoico Posidonio a la posición de los astros. Indudablemente, el Padre de la Iglesia aceptaba la opinión del médico y rechazaba la dependencia del destino astral. Esta anécdota aparece recogida por Cicerón en un breve fragmento transmitido exclusivamente por San Agustín y del que apenas tenemos un texto fiable por tratarse de un testimonio un tanto deslavazado¹²⁹⁸.

Uno de los matices que lo enfrentaba con los postulados estoicos era el de la transmigración de las almas, y es que él se apoyaba en la seguridad de que los cuerpos habían de resucitar en el mejor de los estados del hombre y así habitar el espacio que les estaba reservado para la eternidad. Esa argumentación era contraria a la que proponía Cicerón, pues este no admitía que los cuerpos, por su sustancia, realizasen un viaje apartándose de la tierra ya que no podían mantenerse fuera de ella. Esa propuesta ofrece un ejemplo de corte evemerista, que una vez más utilizaba San Agustín como argumentación contra la existencia de los dioses, pues Cicerón nos habla de Hércules y Rómulo en la siguiente secuencia; en la transmisión del fragmento menciona el obispo el autor, la obra y el capítulo¹²⁹⁹:

*Quorum non corpora sunt in caelo elata: neque enim natura pateretur, ut id, quod esset e terra, nisi in terra maneret*¹³⁰⁰.

Si bien despreciaba este postulado pagano que no admitía la resurrección de los cuerpos, se hacía eco de que tanto Hércules como Rómulo habían sido hombres que fueron convertidos en dioses. No obstante, aseveraba, como Cicerón, que esos tiempos de rudeza intelectual eran aptos para asumir tales creencias en los dioses; tanto uno como otro se pierden en el tiempo cuando intentan alcanzar la cronología de personajes y sucesos que están envueltos en la nebulosa de la fábula y muy alejados de los testimonios fiables de la historia¹³⁰¹:

¹²⁹⁸ *De fato* frg. 4 Müller; cf. *De fato* V 7; *De civ.* 5, 4; HAGENDAHL, *op. cit.* vol I, 164, p. 75.

¹²⁹⁹ *De civ.* 22, 4.

¹³⁰⁰ *Rep.* III 40 (fr2), 12: "Cuyos cuerpos no fueron enviados al cielo, ni la naturaleza lo permitiría, para que lo que haya en la tierra no permanezca sino en la tierra."

¹³⁰¹ *De civ.* 21, 6.

*Atque hoc eo magis est in Romulo admirandum, quod ceteri, qui dii ex hominibus facti esse dicuntur, minus eruditus hominum saeculis fuerunt, ut fingendi proclivis esset ratio, cum imperiti facile ad credendum impellerentur, Romuli autem aetatem minus his sescentis annis iam inveteratis litteris atque doctrinis omnique illo antiquo ex inculta hominum vita errore sublato fuisse cernimus. [...] Ex quo intellegi potest permultis annis ante Homerum fuisse quam Romulum, ut iam doctis hominibus ac temporibus ipsis eruditus ad fingendum vix quicquam esset loci. Antiquitas enim recepit fabulas fictas etiam non numquam...*¹³⁰²

A vueltas con Evémero, da testimonio San Agustín de que la información que transmitió acerca de la humanidad de los dioses fue adaptada al latín por el poeta Ennio tal como lo describe Cicerón¹³⁰³.

*Si vero scrutari vetera et ex eis quae scriptores Graeciae prodiderunt eruere coner, ipsi illi maiorum gentium di hinc a nobis profecti in caelum repperientur. Quaere, quorum demonstrentur sepulchra in Graecia, reminiscere, quoniam es iniciatus, quae tradantur mysteriis. Tum denique, quam hoc late pateat, intelleges*¹³⁰⁴.

Este testimonio no es novedoso en nuestra tesis pues ya se ha hablado suficientemente sobre él en el primer capítulo; sin embargo, nos parece relevante reseñar cómo San Agustín no omite el nombre de su autor ni de la obra de la que toma el testimonio. De la benevolencia de Cicerón admite la ascensión a los cielos, eso sí, sólo aceptando que tomaron esa decisión los hombres; de su testimonio deduce la evidencia de que fue un hombre:

¹³⁰² *De rep.* II 18-19: “Y todavía hay que admirar más en Rómulo el que los otros hombres que se dice fueron convertidos en dioses, vivieron en tiempos de una humanidad menos culta, cuya razón tendía a fingir, ya que los incultos se ven inclinados a la credulidad; en cambio, la época de Rómulo, hace menos de seiscientos años, sabemos que era ya ejercitada en letras y doctrinas, y se había liberado de todo aquel antiguo error propio de una humanidad inculta. [...] De esto puede entenderse que Homero vivió muchos años antes que Rómulo, y que ya no era posible que unos hombres instruidos, y en unos tiempos ellos mismos de cultura, pudiesen inventarse una leyenda. La antigüedad admitió leyendas inventadas, incluso, a veces, muy rudamente, pero esta otra época ya cultivada rechaza todo lo que no es posible...”; cf. M. TESTARD, *Saint Augustin et Cicéron* II, p.66s.

¹³⁰³ Cf. *De nat. deor.* I 119, 7.

¹³⁰⁴ *Tusc.* I 29: “Si me pongo en realidad a investigar los tiempos antiguos y a extraer de ellos lo que nos han transmitido los escritores griegos, se descubrirá que incluso aquellas divinidades que son consideradas más importantes han llegado al cielo después de haber partido de este mundo nuestro. Pregunta de quiénes son las tumbas que se muestran en Grecia; recuerda, puesto que eres un iniciado, cuáles son las enseñanzas que se transmiten en los misterios: sólo entonces tendrás conciencia de cuán extendida se halla esta creencia.” Cf. *De cons. Evang.* 1, 23, 32. Este fragmento es común en otros autores cristianos, como Lactancio (*Div. Inst.* 1, 15).

*qui hanc urbem condidit. Romulum ad deos immortales benivolentia fama que sustulimus*¹³⁰⁵.

3.2.3 Fragmentos de Cicerón que inspiraron la experiencia filosófica de San Agustín.

La mayor aportación de Cicerón al pensamiento y la obra de San Agustín se enmarca en el ámbito de la filosofía. La coincidencia de pensamiento entre ambos pensadores es extraordinaria a excepción de aquellos postulados estoicos que, aun no siendo muy numerosos, alzaban entre ellos un muro infranqueable. Fue el *Hortensius* la obra que le causó honda impresión en sus últimos años de estudio y despertó en él una llama de amor profundo por la filosofía; es más, la lectura de esta obra perdida de Cicerón le ayudó a dar sus primeros pasos hacia la búsqueda de la verdad, recorriendo primero la senda errática del maniqueísmo y llegando después con entusiasmo a la meta del cristianismo expresado en los postulados católicos¹³⁰⁶. Comenzando por el concepto de filosofía, en la exposición que hace en *La ciudad de Dios* para analizar y juzgar la teología natural, ensalza el uso del lenguaje de Pitágoras al considerar que fue él quien acuñó la palabra 'filósofo', "porque le había parecido muy arrogante llamarse a sí mismo sabio¹³⁰⁷." Esta noticia seguramente la tomó del siguiente fragmento de las *Tusculanas*:

*Cuius ingenium et eloquentiam cum admiratus esset Leon, quaesivisse ex eo, qua maxime arte confideret; at illum: artem quidem se scire nullam, sed esse philosophum*¹³⁰⁸.

La mayor parte de las noticias sobre antiguos filósofos las tomó del *Hortensius*, que era un compendio de los antiguos pensamientos filosóficos¹³⁰⁹. San Agustín representa un papel protagonista en la transmisión de fragmentos de esa obra perdida

¹³⁰⁵ *Cat.* III 1, 1: "fundó esta ciudad. Por su benevolencia y su fama ascendimos a Rómulo junto a los dioses inmortales."

¹³⁰⁶ V. ASIEDU, F. B. A., "El *Hortensius* de Cicerón, la filosofía y la vida mundana del joven Agustín", trad. J. Anoz, *Augustinus* vol. 45, 176-177 (2000) 5-25.

¹³⁰⁷ *De civ.* 8, 2.

¹³⁰⁸ *Tusc.* V 8, 9: "Admirado León de su talento y de sus palabras, le preguntó en qué arte confiaba por encima de todo, a lo que él respondió que no conocía ningún arte en particular, sino que él era un filósofo." Este relato lo toma a su vez Cicerón de Heráclides Póntico, discípulo de Platón y aficionado al estudio de la astronomía; el conocimiento de la astronomía parecía ser común en los sabios del mundo antiguo y quizá fuese este uno de los motivos que alimentaron el ansia de San Agustín por conocer los astros y, a partir de ese conocimiento, llegó la posterior desilusión con los principios de Manés. Cf. A. Medina, BCG 332, n.13, p.391.

¹³⁰⁹ Cf. *De nat. deor.* I 10; M. TESTARD, *Saint Augustin et Cicéron* II, 53-55.

del filósofo romano, cuya lectura le resultó transcendental para orientar su nave hacia la filosofía y de ahí hasta arribar al puerto de la Católica. El siguiente fragmento de Cicerón, que transmite en una carta a una religiosa sobre la oración, aparece también recogido en dos de sus obras primeras de Casiciaco¹³¹⁰, casi todas ellas de carácter filosófico y teológico; previamente, presenta a Cicerón de forma indeterminada, ya sea por omitir su nombre ya por adivinar cierta ignorancia de las letras en su interlocutora, lo cierto es que se refiere a él como *quidam eorum vir eloquentissimus*¹³¹¹:

*Ecce autem alii non philosophi quidem, sed prompti tamen ad disputandum, omnes aiunt esse beatos qui vivant ut ipsi velint. Falsum id quidem: velle enim quod non deceat, id ipsum miserrimum; nec tam miserum est non adipisci quod velis, quam adipisci velle quod non oporteat*¹³¹².

Transmitía este fragmento para recalcar que el hombre siente la necesidad de buscar la felicidad y que algunos habían considerado que el mejor medio para alcanzarla era la filosofía. Efectivamente, los hombres buscan sin descanso la felicidad, pero la dificultad estriba en saber dónde hallarla; así, los filósofos sabios ubicaban la felicidad en aquello que les pudiera proporcionar más placer: Epicuro, en la *voluptas*; Zenón, en la *virtus*. Sin embargo, Cicerón traslada este sentimiento al mundo de los charlatanes y no acepta que la felicidad consista en vivir conforme a las apetencias de cada uno, pues estas pueden ser, por ejemplo, delictivas. En consecuencia, sólo podemos considerar feliz a aquel que posee lo que quiere, siempre que eso no incluya nada malo. Cicerón con reflexiones de esta alcurnia se convierte en garante del pensamiento agustiniano y nos permite comprender con más acierto el furor intelectual que prendió en San Agustín la lectura del *Hortensius*.

Cicerón y, por ende, San Agustín afirmaban que el cuerpo era la parte inferior del hombre y que estaba sujeto a las pasiones; la peor de ellas a juicio del obispo era la que ataba al hombre a la concupiscencia y también a este respecto encontraba solaz en las palabras de Cicerón, de quien toma interesadamente el siguiente fragmento del

¹³¹⁰ Vid. *De Trin.* 13, 5, 8; *De beata vita* 2, 10.

¹³¹¹ *Epist.* 130, 5, 10. No dejó nunca de tener presente la filosofía, ni siquiera en los tiempos del episcopado; esta carta está datada en 411, un año después de la catástrofe de Roma. Cf. *De Trin.* 13, 5, 8; *De beata vita* 2, 10; *De mor. Eccl.* 1, 3, 4.

¹³¹² *Hort. frg.* 49a, 1: “Pero he aquí que algunos ciertamente no filósofos, sin embargo, dispuestos a discutir, dicen todos que son felices aquellos que viven como quieren. Pero, esto es falso; pues querer lo que no conviene es algo muy desdichado; pues no es tan desdichado no conseguir lo que ambicionas como querer conseguir lo que no conviene.”

Hortensius, lectura que recomienda vivamente leer a su oponente pelagiano, a cuyo autor menciona con el familiar *Tullius*¹³¹³:

An vero, inquit, voluptates corporis expetendae, quae vere et graviter a Platone dictae sunt illecebrae esse atque escae malorum? Quae enim confectio est, inquit, valetudinis, quae deformatio coloris et corporis, quod turpe damnum, quod dedecus, quod non evocetur atque eliciatur voluptate? Cuius motus, ut quisque est maximus, ita est inimicissimus philosophiae. Congruere enim cum cogitatione magna voluptas corporis non potest. Quis enim cum utatur voluptate ea qua nulla possit maior esse, attendere animo, inire rationem, cogitare omnino quidquam potest? Quis autem tantus est gurgis, qui dies et noctes sine ulla minimi temporis intermissione velit ita moveri suos sensus, ut moventur in summis voluptatibus? Quis autem bona mente¹³¹⁴, praeditus, non mallet nullas omnino nobis a natura voluptates datas?¹³¹⁵

En esta ocasión, se enfrenta la fuerza vivífica del espíritu a la voluptuosidad de la carne y da a entender que esa lujuria es incompatible con el pensamiento filosófico. Como San Agustín, tanto Cicerón como Platón habrían renunciado de buen grado a esas ataduras de la carne. El propio obispo los pone como ejemplos a seguir por los cristianos en una coincidencia más entre estos con los paganos de buen entendimiento.

Solía ser frecuente en sus escritos de madurez evitar referirse a los autores profanos de la literatura clásica por su nombre y aludía a ellos mediante el uso de perífrasis o giros indeterminados del tipo *ut quidam ait, v. gr.*, en la siguiente secuencia para referirse a Cicerón, de quien toma prestada esta sentencia¹³¹⁶:

¹³¹³ *C. Iul.* 4, 14, 72.

¹³¹⁴ San Agustín mencionaba en *De Trinitate* (15, 1, 1) que la inteligencia o razón nos diferenciaba de los animales y que, tomando la nomenclatura de algunos autores latinos, era *mens* o *animus*; por eso nos permitimos traducir como 'espíritu' en esta ocasión. Cf. Cic. *De orat.* III 18, 67; *De fin. bon. et mal.* V 12, 24; 13, 36; *De rep.* VI 9, 9.

¹³¹⁵ *Hort. frg.* 84, 1: "Pero ¿acaso -dice- se pueden ambicionar con vehemencia los placeres del cuerpo, que Platón dijo verdadera y gravemente que eran tentaciones e incentivos del mal? Pues ¿qué debilitamiento de la fortaleza -dice-, qué degradación del color y del cuerpo, qué detrimento vergonzoso, qué pérdida del honor existe, que no sea evocado y arrastrado por el placer? Su movimiento cuanto mayor es cada uno, tanto es más enemigo de la filosofía. Pues no puede concordar la concupiscencia del cuerpo con la meditación. ¿Quién, cuando se sirva del placer con la mayor vehemencia, puede atender a la mente, calcular, reflexionar sobre algo? Pero, ¿quién hay tan perdido que, días y noches, sin ninguna interrupción, quiera que se agiten sus sentidos como se agitan en los mayores placeres? En cambio, ¿quién, dotado de un buen espíritu, no preferiría que esa lujuria no nos hubiese sido concedida por la naturaleza?"

¹³¹⁶ *Epist.* 137 2,5.

*sevocare mentem a sensibus et cogitationem ab consuetudine abducere*¹³¹⁷.

El *Hortensius* también le era útil como fuente de proverbios o máximas, como la que recogemos a continuación utilizada para escenificar la incansable búsqueda que el hombre hace de la felicidad¹³¹⁸:

*Beati certe omnes esse volumus*¹³¹⁹.

Concluimos la relación de fragmentos seleccionados del *Hortensius* con el siguiente que recoge en la obra de corte polemista contra el hereje Juliano, tras reflexionar acerca de la vanidad y la miseria de los hombres. Sabía que esos autores paganos estaban muy cerca de la verdad, puesto que defendían que tanto la vanidad como la miseria de los hombres estaba sujeta a un juicio divino sometido al juez Creador y Administrador de este mundo. Veamos, pues, este fragmento que San Agustín ubica en el final de la obra de Cicerón¹³²⁰:

*Ex quibus humanae vitae erroribus et aerumnis fit ut interdum veteres illi, sive vates, sive in sacris initiisque tradendis divinae mentis interpretes, qui nos ob aliqua scelera suscepta in vita superiore, poenarum luendarum causa natos esse dixerunt, aliquid vidisse videantur verumque sit illud quod est apud Aristotelem, simili nos affectos esse supplicio atque eos qui quondam, cum in praedonum Etruscorum manus incidissent, crudelitate excogitata necabantur, quorum corpora viva cum mortuis adversa adversis accomodata, quam aptissime colligabantur; sic nostros animos cum corporibus copulatos ut vivos cum mortuis esse coniunctos*¹³²¹.

Esta afirmación de Aristóteles de la que nos habla Cicerón parecía resultar de gran utilidad para San Agustín, pues la ligaba con su teoría traducianista y el pecado que se arrastraba al nacer, debido a la falta cometida por los primeros padres y que había de

¹³¹⁷ *Tusc.* I 38, 1: "Se precisa de una gran inteligencia para escindir la mente de los sentidos y apartar el pensamiento de su modo acostumbrado de discurrir."

¹³¹⁸ *De Trin.* 11, 4, 7.

¹³¹⁹ *Hort. frg.* 58, 1: "La verdad es que todos pretendemos ser felices."

¹³²⁰ *C. Iul.* 4, 15, 78.

¹³²¹ *Hort.* 112, 7: "Parecen haber averiguado algo acerca de estas cuestiones humanas (la vanidad y la infelicidad), nace de los errores y las miserias de esta vida, aquellos antiguos o adivinos o intérpretes de la mente en los ritos y asuntos divinos, quienes dijeron que nosotros, por algún crimen cometido en una vida anterior, habíamos nacido para expiar el castigo; y parece ser verdad aquello que apuntó Aristóteles: que estamos sujetos a un suplicio semejante al de aquellos que en otro tiempo, al haber caído en manos de unos delincuentes etruscos, eran asesinados con inusitada crueldad, cuyos cuerpos eran atados vivos lo más fuerte que podían colocados cara a cara con los muertos. Que así están unidas nuestras almas, como vivos que han sido unidos con los muertos."

ser purificada mediante el bautismo. Efectivamente, prefiere hablar de filósofo y no de sabio cuando se refiere a Pitágoras en el recorrido que hace por los antiguos filósofos, entre los que no podía faltar su favorito, Cicerón, de cuyas palabras extrae de forma indirecta, sin mencionar su nombre, que la misión del filósofo es disputar sobre la filosofía; en este ámbito, también deduce del testimonio de Cicerón la definición de ‘sabiduría’: “la sabiduría es la ciencia de las cosas divinas y humanas¹³²².” Pero San Agustín avanzaba un paso más en esta cuestión, amparado por las palabras del apóstol (1Cor 12,8), y distinguía entre sabiduría y ciencia, atribuyendo la primera al conocimiento de las cosas divinas y la segunda al de las humanas. Esta definición que propone nos remite al título de la obra de Varrón que San Agustín repite en algunos pasajes de sus obras y de la que el cordobés Séneca también se hizo eco.

Su afinidad con Cicerón le costaba en alguna controversia acusaciones explícitas o veladas de compartir los postulados del estoicismo, en los que, en verdad, creía encontrar pensamientos compartidos. Es el caso de la fructuosa controversia con Juliano, quien convertía una vez más a San Agustín en transmisor indirecto, ya que en esta ocasión citaba el hereje el autor y la obra, fragmento que empleaba en esta ocasión para demostrar lo próximos que estaban los postulados de cínicos y estoicos¹³²³:

quod ea quae re turpia non sint, verbo flagitiosa ducamus: illa autem quae re turpia sint, nominibus appellemus suis. Latrocinium perpetrare, fraudem facere, adulterium committere, re turpe est, sed dicitur non obscene: liberis operam dare, honestum est re, nomine obscenum. Pluraque in eam sententiam, ab eisdem, contra verecundiam disputantur. Nos autem naturam sequamur, et ab omni quod abhorret ab oculorum auriumque approbatione fugiamus¹³²⁴.

A pesar de ello, no podemos coincidir con la afirmación siguiente de Agustín Pic: “La imagen final que Agustín proyecta de Cicerón es poco unificada: pagano y pecador, Cicerón ha excluido a Dios prácticamente de la esfera de la vida humana¹³²⁵”. A nuestro

¹³²² Cf. *De off.* I 43, 153; II 2, 5; *Tusc.* IV 26, 57; *Sén. Epist.* 89, 4; *Aug. C. Acad.* 1, 6, 16-18; 8, 23.

¹³²³ *C. Iul. op. imp.* 4, 43:

¹³²⁴ *De off.* I 128, 1: “Denuncian una honestidad común, porque lo que no sea vergonzoso expresémoslo con palabras obscenas; pero lo que sea indecoroso llamémoslo por su nombre. Perpetrar robos, cometer fraude, adulterio, es oprobioso, pero se dice como honesto; consagrarse a los hijos es algo honesto, utilicemos un nombre obsceno. A menudo coinciden los mismos en idéntica opinión contra el pudor. Pero sigamos nosotros a la naturaleza y evitemos todo aquello que nos aparte de la aprobación de ojos y oídos.”

¹³²⁵ PIC, AG., “San Agustín y la *impietas* de Cicerón. Estudio del *De civitate Dei* 5, 9.”, trad. J. Anoz, *Augustinus* vol. 44, 172-175 (1999) 193-202.

juicio, esta percepción sobre el Arpinate, pagana y fatalista, formulada de un modo absoluto, nos parece inconclusa y sesgada, pues, como se puede apreciar en los fragmentos que recogeremos más adelante, también encontró en él a Dios o, mejor, un anticipo o visión profética del mensaje cristiano.

También la cuestión de la misericordia de Dios era un buen motivo para que San Agustín evocara a Cicerón, pues tomaba prestada de él la etimología que hacía de este vocablo: “la misericordia de Dios no tiene el corazón del que compadece al desdichado, de donde toma su nombre la lengua latina¹³²⁶.” Ya hemos visto anteriormente que era habitual en él tomar prestadas de otros autores frases proverbiales cuya autoría omitía, no por un deseo de apropiarse de ellas, sino porque, desde una mención por indeterminación, entendía que los lectores sabían de su autor. Debemos descartar tajantemente, por tanto, cualquier sospecha de plagio o de uso indebido, y aceptar que esa práctica era fruto de su amplísima erudición clásica, lo que le permitía hacer suyas las palabras expresadas por otros; expresiones que, a buen seguro, eran de dominio público en los círculos intelectuales.

Cuando se trataba de aportar explicaciones a cuestiones veladas del Nuevo Testamento, explicaba que eran excesivos los misterios contenidos en esta obra para ser interpretados por un hombre solo, ni siquiera dedicando una vida entera a su estudio; él mismo acudía con frecuencia a su correligionario, que no amigo, San Jerónimo en busca de ayuda, así como a los testimonios de apologistas precedentes y contemporáneos. Como justificación de su incapacidad para interpretar la totalidad de las oscuridades del Nuevo Testamento, utilizaba vocablos o expresiones tomados de Cicerón cuando hablaba del ingenio y la doctrina de los antiguos griegos: *ingenio, doctrina... otio studioque abundantis...*¹³²⁷ Estas son algunas de las expresiones de las que se valía en esta ocasión: *maximo otio, summo studio, meliore ingenio...*¹³²⁸ Pretendía responder a las dudas de su interlocutor acerca de la virginidad de María y de las circunstancias naturales que chocaban racionalmente sobre el embarazo, nacimiento, etc.

¹³²⁶ *C. advers. leg. proph.* 1, 20, 40; cf. *Conf.* 3, 2, 2; *De div. quaest. ad Simpl.* 2, 2, 2. *Vid. Tusc.* IV 8, 18: *miserecordia est aegritudo ex miseria alterius iniuria laborantis* (“la compasión es la aflicción provocada por la infelicidad de otro que sufre injustamente”). Sobre el estilo lingüístico de los escritos de San Agustín, Philip Burton (*Augustine and Language*, en Vessey, 2012, 113-124) recoge un estudio pormenorizado de la influencia ciceroniana y las coincidencias con el de *Arpinum*: sinónimos, polisíndeton, metáforas, juegos de palabras, alternancia de capítulos breves y largos, *variatio*, aliteraciones, vocabulario cuidadosamente escogido...

¹³²⁷ Cf. *De orat.* I 22.

¹³²⁸ *Epist.* 137, 1, 3; cf. *De Trin.* 13, 9, 12.

En su intento de imponer la hegemonía de las leyes y de la ciudad de Dios, se permitía someter a juicio las leyes de las ciudades más desarrolladas culturalmente y Cicerón le prestaba una vez más sus palabras¹³²⁹:

*Lycurgus quidem, qui Lacedaemoniorum rem publicam temperavit, leges suas auctoritate Apollinis Delphici confirmavit*¹³³⁰.

Irónicamente menospreciaba que no hubiesen sido los propios hombres, sino un dios quien proporcionase la inspiración para la elaboración de las leyes humanas.

No era amigo de impartir clases de filosofía a distancia ni de responder consultas que no estuviesen relacionadas con su mundo cristiano, pero rara vez se resistía a resolver las dudas que amigos o feligreses le pudiesen plantear aunque fuesen competencia del ámbito profano. Es el caso de una carta de respuesta a un feligrés llamado Dióscoro que le pedía aclaraciones sobre unos fragmentos de Cicerón¹³³¹. A pesar de no dejar la duda sin solución, el remitente de la petición no quedaba sin una severa amonestación por parte del obispo, quien por otra parte restaba importancia al hecho de no comprender ideas del pensamiento pagano, y lo hacía narrando someramente la anécdota de Temístocles que narra Cicerón en *Tusculanas* (I 2, 4), en la que, conociendo que los griegos consideraban de un nivel intelectual elevado saber tañer la cítara, se le ofreció hacerlo, pero rehusó; tras sorprenderse los contertulios, respondió que no sabía tañer la lira, pero sí hacer grande una ciudad pequeña. Esta anécdota la narra Cicerón, pero el final no aparece relatado por Cicerón, sí por Plutarco (*Temístocles* 2).

Otros temas propios de la filosofía como la verdad o la amistad también tenían presencia en sus obras ayudado por la inspiración de Cicerón. Tal sucede en una obra filosófica temprana, donde San Agustín dialoga con la Razón acerca de la verdad; mencionaba el primero un relato fabuloso narrado por Cicerón en *De inventione*¹³³²:

*Angues ingentes alites, iuncti iugo...*¹³³³

¹³²⁹ *De civ.* 2, 16. No es exacta la cita, pero no deja lugar a dudas su procedencia. Veamos la cita original: *Quamvis Lycurgus Lacedaemoniis leges ex Apollinis auctoritate se instituisse confinxerit.*

¹³³⁰ *De div.* I 96, 1: "En verdad, Licurgo, quien gobernó la patria de los lacedemonios, firmó sus leyes por la autoridad de Apolo Delfico."

¹³³¹ *Epist.* 118, 13.

¹³³² *Solil.* 2, 15, 29.

¹³³³ *De inv.* I 27, 14: "Enormes serpientes aladas uncidas al yugo..."

Pretendía mostrar con este ejemplo que era evidente la ausencia de verdad en ese relato, pero que, en caso de ser admitida por cierta, tomaba la misma apariencia de las sentencias verdaderas.

Nadie mejor que Cicerón escribió jamás acerca de la amistad y es por ello por lo que, al hablar de este asunto, evoca la obra de Cicerón y lo ensalza con la loa que le dedicara Lucano (*Phars.* VII 62s) y que ya hemos recogido más arriba: *ut ait quidam, maximus auctor Tullius eloquii*. Ese *quidam* se refiere al autor que reseñamos entre paréntesis; ni siquiera, a pesar de tratarse de un fragmento tan insignificante como esta expresión laudatoria, se atribuye a sí mismo una autoría que no le corresponde. Esta referencia de Cicerón se enmarca en una misiva de exaltación de la amistad enviada a su amigo Marciano; en cuyo exordio aprovecha para tomar la definición que Cicerón hace de este bien¹³³⁴:

*Est enim amicitia nihil aliud nisi omnium divinarum humanarumque rerum cum benevolentia et caritate consensio*¹³³⁵.

Había en Cicerón no pocos argumentos concordantes con la moral cristiana. San Agustín hablaba de las distintas capacidades del ser humano y de cómo cada cual había de ocupar el lugar que le correspondiera de acuerdo con la única finalidad del bien; esta misma tesis ya había sido defendida por Cicerón en *De officiis*: “Unos luchan con vosotros orando contra enemigos invisibles; vosotros trabajáis por ellos luchando contra los bárbaros visibles¹³³⁶.” San Agustín defendía el uso de las armas en defensa de los pueblos de Dios frente a los ataques de los bárbaros, como se aprecia en esta misiva dirigida al conde Bonifacio. Esta idea se desarrolla también en Lc 10,38-42, en el celeberrimo episodio de Marta y María o la reflexión acerca de la vida activa frente a la ascética o contemplativa.

¹³³⁴ *Epist.* 258, 1.

¹³³⁵ *De amic.* XX 6: “En efecto, la amistad no es ninguna otra cosa sino la concordancia de todas las cosas humanas y divinas con benevolencia y caridad.”

¹³³⁶ *Epist.* 189, 5; cf. Cic. *De off.* XCIX 1: *Illi vero non modo cum hostibus, verum etiam cum fluctibus, id quod fecit, dimicare melius fuit quam deserere consentientem Graeciam ad bellum barbaris inferendum* (“pero para él -Ulises- no sólo fue mejor luchar con los enemigos, sino también con las olas, lo que hizo, fue mejor luchar que desertar conspirando para llevar a Grecia a la guerra con los bárbaros.”); *ib.* 102, 1: *At hoc quidem commune est omnium philosophorum... qui deum semper agere aliquid* (“Pero esto mismo es común a todos los filósofos... que consideran que Dios siempre está ocupado en algo”).

En este orden místico, no siempre estaba de acuerdo San Agustín con los preceptos morales que proponía Cicerón al no ser estos concordantes con la moral cristiana. Cicerón explicaba cómo había de ser la instrucción de un jefe de Estado:

*alendum esse gloria; et consequenter commemorat maiores suos multa mira atque praeclara gloriae cupiditate fecisse*¹³³⁷.

Hemos visto *supra* la pugna que ha mantenido el obispo contra aquellos que, por su ansia de gloria, habían abocado la República a su destrucción y, por ello, la considera una de las peores pasiones del ser humano. No sólo critica con severidad esa afirmación de Cicerón, sino su redundancia en sus obras filosóficas, pues recomienda el ansia de gloria para los gobernantes, pero también hace lo propio aplicado a los estudios¹³³⁸:

*Honos alit artes omnesque accenduntur ad studia gloria, iacentque ea semper quae apud quosque improbantur*¹³³⁹.

En ese debate que sostenía con las pasiones del hombre, buscaba la palabra más adecuada para referirse a los movimientos del ánimo; así pues, recogía el sentir de los griegos, que los llamaban *πάθη*, y el de los romanos que ofrecían distintos vocablos; así, Cicerón proponía “perturbaciones” (*perturbationes*), otros, “afecciones” (*affectiones*) y otros las llamaban “pasiones” (*passiones*) como traducción del vocablo griego¹³⁴⁰. Cicerón afirma al respecto:

*Videtur mihi cadere in sapientem aegritudo*¹³⁴¹

No de forma literal, pero sí con idéntico léxico participaba San Agustín de esa misma idea; sin embargo, entendía que todos hablaban de lo mismo a pesar de utilizar distintas palabras. Entre esos filósofos, los estoicos no veían perturbar su ánimo por ninguna causa para no verse sometidos a las pasiones; en cambio, San Agustín entendía que las pasiones podían engendrar un bien y eso las convertía en válidas, pues, mientras los estoicos no aceptaban verse movidos a la misericordia por considerarla un

¹³³⁷ *De rep.* V 7, 9: “debe alimentarse con la gloria, y los antepasados hicieron muchas cosas admirables e ilustres por el ansia de gloria.”

¹³³⁸ *De civ.* 5, 13.

¹³³⁹ *Tusc.* I 2: “El reconocimiento alimenta las artes y la gloria enciende en todos la afición por las mismas, mientras que las actividades que gozan de un descrédito general caen siempre en el olvido”

¹³⁴⁰ A los que se deciden por este nombre los considera platónicos; es probable que esté pensando en el *De deo Socratis* de Apuleyo.

¹³⁴¹ *Tusc.* III 4, 7: “Soy de la opinión de que al sabio le puede afectar la aflicción”; cf. *De fin.* III 3, 10.

sentimiento pasional, él no veía nada reprehensible en ello. En efecto, ensalzaba de la boca de Cicerón el elogio que concedía a César, a pesar de considerarlo un enemigo acérrimo¹³⁴²:

*Nulla de virtutibus tuis nec admirabilior nec gratior misericordia est*¹³⁴³

Seguía la senda de Cicerón en esta cuestión de las pasiones y lo hacía con una nueva alabanza al orador, refiriéndose a él como *locutor egregius*; en toda esta cuestión, no veía más que la confusión entre las disputas de unos y otros filósofos (aunque parecen importarle sólo los estoicos), por entender que se alejaban de los verdaderos movimientos del alma y del objetivo final de estos. Por ello, ironizaba y hacía propias estas palabras de Cicerón:

*Verbi enim controversia iam diu torquet Graeculos homines contentionis cupidiores quam veritatis*¹³⁴⁴.

Y es que los estoicos no consideraban que estas pasiones fueran vicios si no eran preponderantes sobre la virtud de la mente y frente a la razón.

Además de las obras citadas en las que se analizan las pasiones, también en las controversias aparecía como autoridad Cicerón, a quien en esta ocasión alcanza a llamar ‘maestro’ (*docens*). Pretendía San Agustín defender su tesis de que las pasiones son vicios del alma. En una crítica frente a la afirmación de su oponente de la existencia de virtudes en los paganos, recurría a las palabras del prosista pagano por excelencia cuando hablaba este acerca del origen de los imperios¹³⁴⁵:

An non cernimus optimo cuique dominatum ab ipsa natura cum summa utilitate infirmorum datum? Cur igitur Deus homini, animus imperat corpori, ratio libidini iracundiaeque et caeteris vitiosis eiusdem animi partibus? [...] Sed et imperandi, et serviendi sunt dissimilitudines cognoscendae. Nam ut animus corpori dicitur imperare, dicitur etiam libidini: sed corpori, ut rex civibus suis, aut parens liberis; libidini autem, ut servus dominus, quod eam coercet et frangit. Sic regum, sic imperatorum, sic magistratuum, sic patrum, sic populorum imperia civibus sociisque praesunt, ut

¹³⁴² *De civ.* 9, 5.

¹³⁴³ *Pro Lig.* XII 37: “Ninguna de tus virtudes es más admirable ni más grata que tu misericordia.”

¹³⁴⁴ *De orat.* I 11, 47: “Ya desde antiguo la controversia de la palabra atormentó a estos hombrecillos griegos más deseosos de la contención que de la verdad.”

¹³⁴⁵ *C. Iul.* 4, 12, 61.

*corporibus animus: domini autem servos ita fatigant, ut optima pars animi, id est, sapientia, eiusdem animi vitiosas imbecillasque partes, ut libidines, ut iracundias, ut perturbationes ceteras*¹³⁴⁶.

De todo ello, que comparte San Agustín con Cicerón, extrae fundamentalmente cómo el alma y, dentro de ella, la sabiduría como parte superior de la propia alma tiene capacidad de someter a las pasiones y demás perturbaciones del alma.

Para concluir con los fragmentos escogidos de Cicerón que asisten a San Agustín en su reflexión sobre las pasiones, hace mención de una obra casi desconocida de Cicerón: *Consilia*. En su diatriba frente a Juliano, lo acusa de tener a su servicio la concupiscencia como esclava. Teodoro C. Madrid y Luis Arias¹³⁴⁷ descubren un eco del pasaje que recogemos a continuación en el *De musica* de Boecio¹³⁴⁸:

*Quia cum vinolenti adolescentes tibiatarum etiam cantu, ut fit, instincti, mulieris pudicae fores frangerent; admonuisse tibicinam, ut spondeum caneret, Pythagoras dicitur: quod cum illa fecisset, tarditate modorum et gravitate cantus illorum furentem petulantiam resedissee*¹³⁴⁹.

Con la inserción de esta secuencia, pretendía hacer ver que los sentidos están sometidos a la concupiscencia, que eran ellos los que desarrollaban sus ímpetus o los calmaban según los estímulos externos que recibiesen y que, por tanto, la concupiscencia no estaba sometida a la voluntad.

¹³⁴⁶ *De rep.* III 24, 36-25, 37 *frg.*1: “¿No vemos acaso cómo la misma naturaleza da el dominio a los fuertes con gran utilidad de los débiles? ¿Por qué, si no, manda dios en el hombre, el alma en el cuerpo, y la razón sobre la concupiscencia, la ira y demás partes defectuosas de la misma alma? [...] Pero se deben reconocer las diferencias que hay en el mandar y el obedecer, pues así como se dice que el alma manda al cuerpo, se dice que también manda a la concupiscencia, aunque manda al cuerpo como un rey manda a sus ciudadanos o un padre a sus hijos y, en cambio, manda a la concupiscencia como un dueño manda a sus esclavos, pues le hace violencia y quiebra; así, pues, los mandos de los reyes, de los generales, de los magistrados, de los padres y de los pueblos se ejercen sobre los ciudadanos y los aliados como el del alma sobre los cuerpos, en tanto los dueños oprimen a sus esclavos como la parte superior del alma, es decir, la sabiduría, oprime las partes defectuosas y más débiles de la misma alma, como son las concupiscencias, las pasiones y demás perturbaciones del alma.”

¹³⁴⁷ O. C. XXXV, BAC 457, *Escritos Antipelagianos* 3º, *Contra Iulianum*, n.5, p.777; cf. Boecio *De musica* 1, 185.

¹³⁴⁸ *C. Iul.* 5, 5, 23.

¹³⁴⁹ *De consiliis suis: frg.*, pag. 303 Klotz: “En una ocasión, unos jóvenes ebrios excitados, como suele ocurrir, con el sonido de unas flautas, rompían las puertas de una mujer casta; se dice que Pitágoras advirtió a la artista que entonase una melodía spondaica; al hacerlo ella, la lentitud del compás y la gravedad del canto calmaron la petulancia insana de aquellos.” En realidad, Boecio presenta algunas variantes con respecto a este relato; en Boecio no se trata de unos jóvenes, sino de un único joven ebrio que, irritado porque una prostituta que frecuentaba se encontraba con otro amante encerrada en una casa, pretendía prender fuego a la misma.

Ya hemos hablado someramente de la opinión de San Agustín sobre el suicidio y no pretendemos redundar en ello, pero sí mostrar algunos fragmentos en los que se plantea la cuestión, *v. gr.*, el ya citado de Teómbroto (o Cleómbroto), célebre por su suicidio en busca de la inmortalidad tras la lectura del *Timeo* de Platón, en la que se hablaba de la inmortalidad del alma. Esta anécdota aparece recogida por Cicerón¹³⁵⁰, pero también la transmite Lactancio¹³⁵¹, por lo que no se puede afirmar con rotundidad, sí sospechar, que la hubiese leído del Arpinate.

Frente al suicidio, proponía que siempre existía la posibilidad de ser feliz incluso en los momentos de mayor dificultad. Este tema del suicidio era uno de los pocos en que las visiones de uno y otro eran antagónicas, pues aconsejaba Cicerón al sabio el suicidio cuando careciera de los sentidos de la vista y el oído; el obispo, por el contrario, disponía que se soportaran los males con fortaleza a la espera de una recompensa futura:

*nam haec quidem vita mors est, quam lamentari possem, si liberet*¹³⁵².

A pesar de las divergencias con Cicerón en la cuestión del suicidio, esta secuencia que acabamos de transmitir no está lejos del agrado de San Agustín, de hecho recoge la misma idea en no pocas de sus obras, pues atiende al tópico del *vita brevis* que tanto se esforzó por recordar en una parte inmensa de sus escritos.

3.2.4 Fragmentos de Cicerón relacionados con la retórica.

Poco hay que añadir al San Agustín *rhétor* que no se haya recogido en las páginas anteriores; su vida, su obra, estuvieron ligadas a la oratoria, ese arte liberal que aparentemente era objeto de su desprecio, pero que, por el contrario, llegó a alcanzar en él la consideración de arma utilísima en aras de la difusión de la verdad; sin embargo, no ignoraba que también los adversarios blandían un arma semejante y que no todo el mundo la ponía al servicio del bien, sino que se utilizaba mayormente para alimentar el ansia de gloria que él mismo había experimentado y del que más tarde hubo de

¹³⁵⁰ *Tusc.* I 34, 84. Cicerón conoce a su vez esta historia a través de un epigrama de Calímaco; seguramente, en cambio, tanto Lactancio como San Agustín la conocen por Cicerón.

¹³⁵¹ *Div. Inst.* 3, 18, 9.

¹³⁵² *Tusc.* I 31, 75: "La vida que vivimos aquí es en realidad una muerte, de la que, si lo deseara, yo podría lamentarme."

arrepentirse. En este contexto, su maestro cobra un mayor protagonismo si cabe, pues no hubo mejor ejemplo en la historia de las letras romanas. En una epístola enviada a su amigo Firmo, le habla precisamente de esta cuestión: la utilidad y el uso que se hace de la elocuencia; el motivo era hablar de un protegido que le había sido enviado por Firmo y que era un extraordinario orador, motivo este que le invitaba a hacer una reflexión sobre la oratoria. Y (¡cómo no!) aparece en esa reflexión una alabanza a su insigne maestro: *doctor et copiosissimus et ornatissimus*. Tras esta loa superlativa, toma de él una expresión que aseveraba ser absolutamente cierta¹³⁵³:

*sapientiam sine eloquentia parum prodesse civitatibus, eloquentiam vero sine sapientia nimium obesse plerumque, prodesse numquam*¹³⁵⁴.

El propósito de la elección de este fragmento es evidente: la elocuencia ha de ser utilizada con sabiduría y dicha sabiduría debe estar enfocada a la transmisión de la Verdad, es decir, la palabra de Dios. En el juicio que abre a la elocuencia añade un fragmento de Catón, que no podemos obviar en este punto: “de ahí que, no al elocuente -pues puede existir la elocuencia sin sabiduría-, sino al propio orador así consideraron que había de ser definido¹³⁵⁵”:

*virum bonum peritum dicendi*¹³⁵⁶

San Agustín entendía como condición imprescindible que el hombre fuera bueno para poder alcanzar y dominar el arte de la oratoria, pues si carecía de bondad “lo que queda crea un daño excesivo.” Advertía con ello que, si se carecía de bondad, la oratoria en manos de los malvados se convertía en un arma poderosa¹³⁵⁷.

Confesaba San Agustín el objetivo de sus esfuerzos en el estudio de la elocuencia, que no era otro sino el ansia de gloria que él mismo había de denunciar más adelante, y reconocía cómo había llegado a través de dichos estudios al conocimiento del *Hortensius* de Cicerón, cuyo estilo alababa, pero cuya intención ponía en duda. Es fundamental la revelación que hace acerca de esta obra: “Aquel libro mudó mi afecto y mudé mis

¹³⁵³ *Epist.* 2* 12.

¹³⁵⁴ *De invent.* I 1: “(que) la sabiduría sin elocuencia resulta de poca utilidad para las ciudades, pero la elocuencia sin sabiduría en muchas ocasiones daña, nunca es de provecho.” Cf. *De doctr. christ.* 4, 5, 7.

¹³⁵⁵ *Ib.*

¹³⁵⁶ Cat. *De rhet.* XIV; la secuencia original es: *Orator est, Marce fili, uir bonus, dicendi peritus* (“El orador es; hijo Marco, un hombre bueno que sabe hablar bien.”). Cf. Sen. *Rhet. Con.* 1, pr.10.1; Quint. *Inst. Orat.* XII 1, 1, 2; XII 2, 2, 1; Apul. *Apol.* 94, 18.

¹³⁵⁷ Cf. Cic. *De orat.* III 55.

preces hacia ti, Señor.¹³⁵⁸ También esa obra le sirvió para “volver a Dios”, luego hemos de interpretar que en su infancia había aceptado la religión cristiana que, sin duda, su madre le había inculcado y él después había abandonado en su adolescencia. En este fragmento de sus *Confesiones* alude al orden natural de los estudios de elocuencia, que desembocaban en la filosofía para los más aptos.

Toda regla contempla una excepción, pues las mejores muestras de la ejemplaridad de la oratoria agustiniana se encontraba en sus sermones; en su púlpito, frente al numeroso auditorio desplegaba todos sus recursos retóricos al servicio de la palabra divina. En ese contexto brillaban por su ausencia los fragmentos de autores profanos, pero aquí encontramos un resquicio por donde penetró Cicerón, a quien presenta como *quidam sapientium mundi, eloquentissimus homo*; como podemos apreciar, no sólo lo presenta como un hombre muy elocuente, sino que además lo califica de sabio; ahora bien, se ahorra mencionar su nombre:

*Quid enim hoc ipsum diu, in quo est aliquid extremum?*¹³⁵⁹

Pretendía demostrar que, si algo tiene fin, no puede ser considerado de larga duración.

Encontramos a Cicerón como maestro de elocuencia en un fragmento en el que San Agustín pretendía enseñar que se había de evitar el uso de palabras torpes o indecentes en el lenguaje elocuente, independientemente de la finalidad de estas; es decir, ni siquiera era correcto el lenguaje del apóstol al hablar de ‘castrarse’ para evitar la continencia y alcanzar así el reino de los cielos¹³⁶⁰. Pero el obispo excluye de esta regla a los emisarios de la palabra de Dios y consideraba que sabían interpretar bien la norma que propuso el mismísimo Cicerón en el siguiente ejemplo¹³⁶¹:

*Nolo dici morte Africani ‘castratam’ esse rem publicam*¹³⁶²

Queda, pues, citado en esta circunstancia como maestro de elocuencia por ser su autor modelo de perfección en esta disciplina. Así ocurría también cuando utilizaba una definición del Arpinate para expresar la diferencia entre oficio y ley, a fin de llegar, mediante esa didáctica, a la conclusión de que el fin de la ley mosaica era Cristo:

¹³⁵⁸ *Conf.* 3, 4, 7.

¹³⁵⁹ *Pro Marc.* XXVII 7: “¿qué es en rigor eso mismo de bastante tiempo, en lo que hay algo final?”

¹³⁶⁰ *Mt* 19,12.

¹³⁶¹ *C. advers. leg. proph.* 1, 24, 52

¹³⁶² *De Orat.* III 164, 1: “No se debe decir que la república fue ‘castrada’ por la muerte del Africano.”

*Nam inter officium et finem hoc distat, quod officium est in eis quae facere debemus, finis propter quem facimus*¹³⁶³.

El contenido de los discursos de Cicerón le resultaba además útil en la elaboración de los suyos, como sucedía con la siguiente secuencia de la que se nutría para afirmar que nadie estaba a salvo del mal, ni siquiera en la propia casa¹³⁶⁴:

*Nullae sunt occultiores insidiae quam eae quae latent in simulatione officii aut in aliquo necessitudinis nomine. Nam eum qui palam est adversarius facile cavendo vitare possis; hoc vero occultum intestinum ac domesticum malum non modo non exsistit, verum etiam opprimit antequam prospicere atque explorare potueris*¹³⁶⁵.

Ya hemos dicho que no rechazaba la retórica por tratarse de un instrumento válido para la difusión de sus ideas moralizantes y por haber servido de puente para acceder a la filosofía; sin embargo, puestas en la balanza ambas disciplinas, se decantaba claramente por la filosofía, pues esta siempre buscaba la verdad. Esta búsqueda de la verdad empujaba a la filosofía por medio de la razón a mantener siempre su opinión sin atender a que pudiera ir destinada a distintos auditorios; otro caso era el de la retórica, pues su fin era la persuasión y se apoyaba a su vez en la emoción, por ello era susceptible de modificar el discurso tantas veces como requirieran las distintas situaciones acomodándose al *decorum*.

3.2.5 Cicerón, testigo en las controversias.

Era un hecho común y frecuente entre los detractores de San Agustín que acudieran a las citas de grandes escritores con la intención de sentirse en un plano de igualdad ante la vasta sabiduría del obispo de Hipona; de esta manera, conseguían también granjearse el favor del público, que asistía con expectación a esos enfrentamientos o debates, suscitando en él una apariencia de autoridad y erudición.

¹³⁶³ *De invent.* I 6, 10; la cita no es textual, pero expresa lo mismo; la secuencia original es la siguiente: *inter officium et finem hoc interest, quod in officio, quid fieri, in fine, quid effici conveniat, consideratur* ("entre el oficio y el fin hay esta diferencia: en el oficio se expresa qué se hace; en el fin, por qué se debe hacer.").

¹³⁶⁴ *De civ.* 19, 5.

¹³⁶⁵ *In Verr.* II 1, 39, 10: "No hay insidias más ocultas que las que están latentes en la simulación de un deber o en el nombre de alguna necesidad, pues al que es público enemigo, precaviéndote, fácilmente lo puedes esquivar; pero este mal oculto intestino y doméstico no sólo no se manifiesta, sino que además te oprime antes de que hayas podido contemplarlo y reconocerlo."

No siempre venían al caso esas citas, como se muestra en esta ocasión, en la que vierte Juliano una catarata indiscriminada de autores clásicos y de frases proverbiales, convirtiendo a San Agustín en un transmisor indirecto de tales secuencias. Tras semejante verborrea erudita o mejor, petulante, afirmaba este oponente herético que, si pudiera, San Agustín agitaría a los escritores de la escuela¹³⁶⁶ para que exclamaran contra él: *O tempora, o mores!*¹³⁶⁷. Más habilidoso en la elocuencia que su oponente, San Agustín le replicaba con otro fragmento del mismo autor y de la misma obra, no sin antes asegurar en un paralelismo de la argumentación de Cicerón¹³⁶⁸, que de su parte luchaba el pudor, mientras que en el contrario sólo había descaro; y concluía tal afirmación con las siguientes palabras que Cicerón, a quien se refiere familiarmente como *Tullius*, dedicaba a Catilina¹³⁶⁹:

*hinc continentia, illinc libido*¹³⁷⁰.

En la obra que recoge la segunda respuesta que da a los mensajes de Juliano, aparecía este mencionando a *Tullius*, como fuente de autoridad en la oratoria, para extraer de él la necesidad de definir el objeto sobre el que se había de discutir antes de comenzar la polémica, pues pretendía alcanzar un acuerdo previo sobre qué entendía cada una de las partes por ‘libre albedrío’¹³⁷¹. Vemos que en esta controversia pesaban más las palabras de Cicerón en el polemista herético que en San Agustín; no siempre citaba este al autor de las frases que tomaba prestadas, pero ya hemos visto que eso era frecuente, habida cuenta de que todos los que habían tenido estudios se habían topado en la escuela con los mismos autores y similares libros. Pensamos, por tanto, que la inclusión de fragmentos de otros autores fuesen más bien un ardid retórico que un intento de robar testimonios de autores clásicos o la ignorancia de su autoría; es más, quedaba libre de sospecha acudiendo a la indeterminación de la autoría: *ut ille ait*.

¹³⁶⁶ Interesante la expresión: *auditoriales scholasticos*. Juliano pretendía hacer ver al público que San Agustín se apoyaba más en los autores canónicos profanos que en los de las Sagradas Escrituras; pero semejante táctica era poco útil contra el obispo de Hipona, quien, lejos de arredrarse por eso, volvía a golpear el rostro de su oponente con las palabras de Cicerón.

¹³⁶⁷ Cic. *Cat.* I 2: “¡Oh tiempos, oh costumbres!”; cf. *In Verr.* II 4, 56, 1.

¹³⁶⁸ En la secuencia de Cicerón, oponía este, en una estructura nominal, las virtudes a favor de la patria que él representaba y de la contraria los vicios que caracterizaban a Catilina.

¹³⁶⁹ C. *Iul.* 6, 11, 34.

¹³⁷⁰ *Cat.* II 25, 10: “de nuestra parte, la continencia; de la suya, la ambición desmedida.”

¹³⁷¹ Cf. Cic. *De offic.* I 7: Efectivamente, aunque con otras palabras, esa es una propuesta de Cicerón: *quoniam omnis disputatio de officio futura est, ante definire quid sit officium* (“puesto que toda polémica que se vaya a desarrollar sobre un asunto exige antes la definición de dicho asunto”).

3.2.6 Cicerón en la fe de San Agustín.

Primeramente, nos parece obligado recoger de los textos de San Agustín un pormenor de la historia en el que se ocupa de la muerte de Cicerón, en una suerte de lamento por un hombre que había entregado su vida por la libertad de una República corrompida y que resultó traicionado por aquel a quien tantas veces había defendido frente a Antonio (al que tacha de corrupto y pervertido) con la esperanza de que mantuviera la República frente a la tiranía: Octavio dio el visto bueno a Antonio para acabar con la vida de Cicerón. Así define al orador de *Arpinum* a modo de epitafio: *disertus ille artifex regendae rei publicae*¹³⁷². Y el mismísimo Cicerón le regalaba una definición de Dios concorde a su pensamiento, y en agradecimiento le otorgaba la consideración de *tantus auctor ipsorum*¹³⁷³:

*Mens soluta est quaedam et libera, segregata ab omni concretione mortali, omnia sentiens et movens, ipsaque praedita motu sempiterno*¹³⁷⁴.

Hemos recogido un buen número de expresiones que enaltecen a Cicerón, muy escasas son las ocasiones en las que se encuentra en la tesitura de criticar alguna opinión suya por contrastar severamente con los postulados del cristianismo; sin embargo, el juicio más sincero que tiene de Cicerón es aquel que lo ensalza, que lo sublima, muy lejos de esos comentarios que lo vulgarizan como autor pagano o de aquellos cuya mención omite de manera tan interesada como hipócrita¹³⁷⁵. Es precisamente en su obra *Sobre la Trinidad* en la que más elogios y atenciones dedica al de *Arpinum* y no es casual que precisamente esa obra teológica sea una de sus más brillantes aportaciones a la apología cristiana. Ni siquiera podemos añadir la justificación de que se trate de una de sus obras primeras, ya que la escribió en plena madurez intelectual de su ejercicio en el episcopado. De esta manera aparece como *ille tantus orator*¹³⁷⁶; y de su estilo dice que habla *praeclare ac suaviter*¹³⁷⁷. Claro está que tales

¹³⁷² *De civ*, 3, 30: "Aquel elocuente artífice de la política de la República."

¹³⁷³ *De civ*. 22, 20, 1: "Un autor tan importante de ellos". No sólo es de resaltar esta laude, sino que también dedique a su memoria uno de los últimos capítulos del vigésimo segundo y último libro de *La ciudad de Dios*.

¹³⁷⁴ *Tusc.* I 66, 16: "una inteligencia independiente y libre, separada de todo agregado mortal, que lo percibe y lo mueve todo y provista ella misma de un movimiento eterno."

¹³⁷⁵ V. SCIBETTA, Concetta, "Agustín, Cicerón y la semiosis de las *Confessiones*", *Augustinus* vol. 58, 228-229 (2013) 163-178; cf. *Conf.* 12, 37.

¹³⁷⁶ "Aquel tan gran orador."

alabanzas se las dedica cuando se dispone a reflexionar sobre la necesidad que el hombre tiene de albergar las cuatro virtudes de las que habla el propio Cicerón; habla, naturalmente, del *Hortensius* y transmite en exclusiva el siguiente fragmento de dicha obra¹³⁷⁸:

Si nobis, cum ex hac vita migrassemus, in beatorum insulis immortale aevum, ut fabulae ferunt, degere liceret, quid opus esset eloquentia, cum iudicia nulla fierent, aut ipsis etiam virtutibus? Non enim fortitudine egeremus nullo proposito aut labore aut periculo, nec iustitia cum esset nihil quod adpeteretur alieni, nec temperantia quae regeret eas quae nullae essent libidines; ne prudentia quidem egeremus, nullo delectu proposito bonorum et malorum. Una igitur essemus beati cognitione naturae et scientia, qua sola etiam deorum est vita laudanda. Ex quo intellegi potest cetera necessitatis esse, unum hoc voluntatis¹³⁷⁹.

Al observar este testimonio, no cabe duda alguna de que el pensamiento de San Agustín es fruto de su formación pagana; Cicerón describe en esa secuencia lo que ha de ser el paraíso celeste para los cristianos. Se trata, pues, de un evidentísimo legado testado por Cicerón, que admite en herencia San Agustín.

Pero no todos alcanzarán esa bienaventuranza. San Agustín no es capaz de describir con certeza (como tampoco otros apologistas) qué les espera a aquellos cuya ausencia de virtud en la vida terrena los empuje a las penas del infierno; no nos informa más allá de esos vagos sufrimientos eternos causados por unas llamas sin fin, replicando las imprecisas advertencias de los evangelistas tras el juicio de Dios: “Entonces será apartado el impío, para que no vea la claridad de Dios¹³⁸⁰, en ese momento los de la izquierda irán al suplicio eterno, los de la derecha a la vida eterna¹³⁸¹.” Debemos entender la vida eterna no como un premio de eternidad o de

¹³⁷⁷ “Brillantemente y con suavidad.”

¹³⁷⁸ *De Trin.* 14, 9, 12.

¹³⁷⁹ *Hort.* CX 1: “Si, al emigrar de esta vida, nos estuviera permitido vivir una edad inmortal, como recogen las fábulas, en las Islas de los Bienaventurados, ¿qué necesidad habría de la elocuencia, al no celebrarse juicios, o de las virtudes mismas? Pues no sentiríamos necesidad de la fortaleza, no habiendo ningún proyecto ni trabajo ni peligro, ni de la justicia, al no ambicionar nada de lo ajeno, ni de la templanza que gobernara aquellas inexistentes ambiciones; ni siquiera echaríamos de menos la prudencia, al no haber ninguna elección del bien o del mal. Así pues, seríamos todos bienaventurados por el conocimiento y ciencia de la naturaleza, único motivo por el que la vida de los dioses ha de ser alabada. Por esto, se puede comprender que lo demás es propio de la necesidad, sólo esto de la voluntad.”

¹³⁸⁰ *Cf.* *Is* 26,10.

¹³⁸¹ *Trin.* 14, 19, 25.

inmortalidad, sino como una eternidad feliz por compartir la luz de Dios. Rara vez hace mención de la topografía del infierno, le gusta andar por tierra firme; ni tampoco alude al acontecer de los caídos en el infierno, vislumbra más bien el castigo infernal como la no participación de la luz o de la presencia de Dios; he ahí el sufrimiento, pues no será otro el castigo sino el no poder disfrutar de su gloria. De tal suerte, San Agustín concluye esta obra de la que hablamos precisamente con las palabras finales del *Hortensius*, donde Cicerón ensalza la sabiduría contemplativa:

Quae nobis dies noctesque considerantibus acuentibusque intelligentiam quae est mentis acies caventibusque ne quando illa hebescat, id est in philosophia viventibus, magna spes est: aut si hoc quo sentimus et sapimus mortale et caducum est, iucundum nobis perfunctis muneribus humanis occasum neque molestam extinctionem et quasi quietem vitae fore; aut si, ut antiquis philosophis iisque maximis longeque clarissimis placuit, aeternos animos ac divinos habemus, sic existimandum est quo magis hi fuerint semper in suo cursu, id est in ratione et in investigandi cupiditate, et quo minus se admiscuerint atque implicuerint hominum vitiis et erroribus, hoc eis faciliorem ascensum et reditum in caelum fore. Quapropter, ut aliquando terminetur oratio, si aut exstingui tranquille volumus, cum in his artibus vixerimus, aut si ex hac in aliam haud paulo meliorem domum sine mora demigrare, in his studiis nobis omnis opera et cura ponenda est¹³⁸².

Toda una declaración de intenciones, esta secuencia de Cicerón. El propio San Agustín reconoció que fueron estas palabras las que definitivamente lo impulsaron a la búsqueda de la sabiduría y a la esperanza de esa vida mejor que anticipa su obra; es comprensible, pues, que esta obra prendiese la llama de la inquietud en que se abrasaría el santo tras su lectura.

El análisis de todos estos fragmentos de Cicerón recopilados por San Agustín en sus obras y muy especialmente estos últimos nos invitan a concluir que agitaron la

¹³⁸² *Hort.* 115, 1: "Considerando días y noches estos asuntos y estimulando nuestra inteligencia, que es la perspicacia de la mente, y cuidándonos de que ella no perezca, es decir, viviendo en el ámbito de la filosofía, tenemos una gran esperanza; o si esto con lo que sentimos y sabemos es mortal y, por tanto, caduco, nos ha de resultar gozoso el ocaso, concluidas las cargas humanas, y no ha de resultarnos molesta la extinción de la vida, sino una cierta quietud; o si, como agradó a los antiguos filósofos, no sólo los más grandes sino con mucho los más brillantes, tenemos espíritus eternos y divinos, se ha de considerar que, cuanto mayor cota hayan alcanzado estos en su carrera, es decir, en la razón y en el deseo de investigar, y cuanto menos se hayan mezclado y enredado en los vicios y en los errores de los hombres, les será más fácil el ascenso y el regreso al cielo. Por esto, para concluir el debate, si pretendemos morir con tranquilidad, puesto que hemos vivido en estas artes, o si queremos partir sin demora de esta casa a otra no poco mejor, en estos afanes ha de ser puesto nuestro esfuerzo y preocupación."

inquietud del joven Agustín y contribuyeron notablemente a su conversión, hecho que no podemos atribuir de ninguna manera a la casualidad, sino más bien a la coincidencia de pensamiento o al desarrollo de esas ideas que compartía muy verazmente con Cicerón y que más adelante vio reflejadas en el Nuevo Testamento.

3.3 Virgilio y San Agustín¹³⁸³: *odi et amo*.

Los dulces recuerdos de juventud difícilmente se olvidan, más bien, se tiende a idealizarlos con el transcurso de los años. Si Cicerón despertó en San Agustín el ardor por la filosofía, Virgilio había avivado unos años antes la llama del amor de un joven y pasional Agustín. Tan hondo calaron en él los versos del poeta de Mantua que nunca logró desprenderse de ellos, convirtiendo así su relación con la poesía en una suerte de *odi et amo* catuliano, que, en cierta medida, mostraba su esclavitud con Virgilio (como Catulo lo hiciera con su amada Lesbia¹³⁸⁴), y provocando una lucha sin descanso por romper ese eslabón que le ataba a las pasiones humanas que tanto despreciaba y que lo mantuvo encadenado durante una etapa de su vida nada desdeñable. Jamás olvidó a Virgilio, ni siquiera en esas alusiones al poeta en las que se cubría con un velo de beatería, menospreciando simuladamente a quien tanto amaba y a quien ningún apologista rechazaba. Virgilio era para San Agustín el recuerdo vívido de una etapa muy hermosa y feliz de su vida y eso era precisamente lo que provocaba en él un sentimiento de animadversión que no era tal en el fondo de su corazón, pues en una parte importantísima de sus obras se vislumbran destellos de un profundo amor por el

¹³⁸³ Vid. UBALDO PIZZANI, *Enciclopedia Virgiliana*, "Agostino", vol. 1, Roma: Instituto della Enciclopedia Italiana (1984) 57-59. Dice Espinosa Polit: "De San Agustín es inútil empeñarse en recoger datos ni citas particulares. Es la obra toda, es la persona misma del santo la que está saturada de virgilianismo" (*Virgilio. El poeta y su misión providencial*, Quito: Editorial Ecuatoriana 1932, pp.270-278).

¹³⁸⁴ Cf. Cat. LXXXV. El poeta menciona su sufrimiento con esta expresión: *excrucior* ("soy crucificado"); de esta manera mostraba su sufrimiento y su dependencia de Lesbia (la cruz era el castigo final para los esclavos); nos permitimos jugar con Catulo para referirnos a la relación que mantuvo San Agustín con respecto a Virgilio, en una especie de dependencia y de sufrimiento por las pasiones que había despertado en él en su edad juvenil: *Peccabam ergo puer cum illa inania istis utilioribus amore praeponerebam, vel potius ista oderam, illa amabam* - Conf. 1, 13, 22- ("Pecaba de niño, por el deseo, cuando anteponía aquellas cosas sin importancia a esas más útiles, o, mejor dicho, odiaba esas, amaba aquellas").

poeta de Mantua. Como no era capaz de renunciar definitivamente a Virgilio, lo convirtió en compañero de viaje y le concedió, con permiso de Cicerón, el papel de protagonista de sus obras entre los escritores profanos. A Cicerón lo admiraba, a Virgilio lo amaba.

La presencia de Virgilio en la vida de San Agustín fue tal que casi podríamos establecer un paralelismo geográfico y emocional entre la partida de Eneas de Cartago, dejando desolada a su amante Dido mediante engaño¹³⁸⁵, y la partida de San Agustín hacia Roma, sirviéndose de un ardid doloso, mientras veía a su amante madre llorar en la playa de manera desconsolada¹³⁸⁶. Eneas desamarró sus naves para cumplir los votos divinos, San Agustín viajaba por mar buscando, sin saberlo, a Dios. Las pinceladas autobiográficas que sobre la salida del puerto enmarca en sus *Confesiones* son un vestigio indeleble de que dibuja el momento con los ojos de Virgilio.

Una vez asumidos los votos del cristianismo, recuperó a Virgilio en su etapa de madurez, primero reconociendo con arrepentimiento su pasión por la poesía¹³⁸⁷ y, más adelante, con la aceptación de numerosas propuestas morales que Virgilio le ofrecía en sus versos; de tal suerte, el poeta se prestaba como modelo poético y lingüístico; San Agustín se asía a la doctrina del maestro atendiendo tanto a la forma como al contenido de sus poemas; apareció en la célebre controversia con Juliano; lo tomó como ejemplo en su lucha contra los paganos y su mitología; también encontraba, ya versado en ella, la experiencia filosófica; pero quizás lo más llamativo desde nuestra perspectiva es que encontró en sus versos a Dios¹³⁸⁸.

Sigamos los primeros pasos de San Agustín por la escuela, donde se encontró con Virgilio. El tránsito de la escuela primaria al *grammaticus* fue grato para él porque dejaba atrás el rudo aprendizaje de la infancia y se encontraba con unas lecturas más amenas; a pesar de ello, reflejaba un profundo desprecio por la lengua griega, en un rasgo propio del alumno joven que se ve en la obligación de aprender un nuevo idioma frente al que ofrece cierta resistencia intelectual; en cambio, disfrutaba sobremanera con la lectura de la *Eneida*; de nuevo, la suerte catuliana: odiaba las letras griegas, amaba las

¹³⁸⁵ Cf. *Aen.* IV 416.

¹³⁸⁶ Cf. *Conf.* 5, 8, 15.

¹³⁸⁷ *Conf.* 1, 13, 22.

¹³⁸⁸ Vid. RODRÍGUEZ, C., *El alma virgiliana de San Agustín*, El Escorial 1931.

latinas: “Se me obligaba a aprender los errores de no sé qué Eneas y a llorar a Dido muerta...”¹³⁸⁹

*extinctam ferroque extrema secutam*¹³⁹⁰

De la misma manera que pretende hacer ver que abomina de esos aprendizajes, reconoce, sin embargo, que disfrutaba enormemente con la lectura de la epopeya de Virgilio; de esta manera, evidenciaba por un lado su sensibilidad en la figura de una mujer, Dido, y por otro el ardor guerrero de la juventud con los sucesos de la caída de Troya. Con gran afectividad ‘confiesa’ estas debilidades de juventud completando sus frases con versos extraídos de la *Eneida*. Al mismo tiempo que mostraba su desagrado por el aprendizaje del cálculo, no disimulaba su disfrute con la lectura de Virgilio: “dulcísimo espectáculo de la vanidad era para mí el caballo de madera lleno de hombres armados y el incendio de Troya...”¹³⁹¹:

*atque ipsius umbra Creusae*¹³⁹²

Dejemos hablar a San Agustín y veamos la siguiente valoración crítica que hace de Virgilio; resulta muy útil para comprender sus sentimientos hacia él: “Si apreciásemos a Virgilio, es más, si antes de haberlo comprendido, lo amáramos por consejo de nuestros mayores, nunca encontraríamos respuestas satisfactorias a aquellas sus innumerables cuestiones por las que los gramáticos se agitan y se preocupan; ni escucharíamos de buen grado a quien las explicara con su alabanza, sino que concederíamos nuestro favor a quien pretendiese demostrar que se equivocaba y que sus poemas eran delirantes. Pero ahora, al intentar muchos explicarlas y cada uno pretender hacerlo desde su perspectiva y según su capacidad, se aplaude con mayor intensidad a estos por cuya explicación se admite que fue el mejor poeta, que no sólo no cometió ningún error, sino que no cantó nada que no fuera plausible, frente a aquellos que no lo entienden así¹³⁹³.” Al igual que sucedía en el Evangelio, las obras de Virgilio ofrecían, según la impresión de San Agustín, numerosas ideas encriptadas, tanto desde

¹³⁸⁹ *Conf.* 1, 13, 20. Finge cierto desinterés en el conocimiento de Eneas, pero muestra ese aparente desprecio para intentar mostrar que ha desaparecido en él la atracción por la poesía; en cambio, al hablar de Dido, dibuja un escenario radicalmente opuesto.

¹³⁹⁰ *Aen.* VI 457: “...que te habías quitado la vida con la espada.”

¹³⁹¹ *Conf.* 1, 13, 22.

¹³⁹² *Aen.* II 772: “...y la imagen de la propia Creúsa.”

¹³⁹³ *De util. cred.* 6, 13. Apréciase el elogio en mayor medida por estar inserto en una obra cuyo tema queda bien expresado en el título. Escribió esta obra siendo ya presbítero de Hipona.

el punto de vista formal como de contenido, que sólo los expertos eran capaces de resolver; pero no era de ningún modo aceptable, ni siquiera sugerirlo, aceptar la posibilidad de error, ya fuera en Virgilio, ya en la buena noticia.

La doble personalidad que San Agustín manifiesta con respecto a Virgilio no alcanza la comprensión e incluso sufre el rechazo de algunos estudiosos modernos por lo que interpretan un mal uso del poeta. En concreto, Danuta Schanzer¹³⁹⁴ acusa al Padre de la Iglesia de hacer una prosopopeya cínica y sofista por referirse al mantuano como “vendedor de palabras” y “fabricante de falsas promesas” cuando, en *Aen.* I 278, Júpiter promete un *imperium sine fine* para Roma¹³⁹⁵. Schanzer llega incluso a afirmar que su admiración por Virgilio desaparece a partir de las *Confesiones*; pero nosotros no tenemos la misma percepción que la erudita, pues entendemos que su aparente desprecio por el poeta es menor que el profundo amor que le profesa; si bien, esa antítesis de amor-odio define certeramente, a nuestro juicio, la personalidad de un Agustín que no se ve capaz de renunciar a la formación clásica a pesar de su aparente desprecio de las artes liberales; hemos dejado algunas evidencias de que esa no es una propuesta sincera por su parte. Al pasaje que cita Schanzer, podríamos enfrentar aquel otro¹³⁹⁶ en el que San Agustín finge una conversación con el poeta y pone en su boca la disculpa por haber proferido esas palabras y recuerda otras de *Georg.* II 498 donde dice del Imperio *peritura regna*, es decir, la opinión contraria al fragmento expresado arriba.

Al igual que ocurriera con Cicerón, algunas ideas o personajes que aparecían en las obras de Virgilio le resultaban útiles en su visión apologética, como era el caso de su pugna frente al determinismo estoico, que admitía las consignas de los astrólogos en la predestinación astral de los neonatos, o, como en la secuencia que veremos más adelante, en la que le consultaban acerca del distinto comportamiento del sol en comparación con los restantes astros; pero San Agustín no admitía que dos cuerpos diferentes pudieran tener un idéntico comportamiento. Virgilio lo ayudaba a demostrar este aserto con el ejemplo de los gemelos de Dauco¹³⁹⁷. En ocasiones, la presencia de un

¹³⁹⁴ *Augustine and The Latin Classics*, en Vessey (2012) 161-174.

¹³⁹⁵ *De civ.* 2, 9, 1.

¹³⁹⁶ *Serm.* 105, 7, 10.

¹³⁹⁷ *Epist.* 14, 2. Era proverbial la confusión de su padre con respecto a sus hijos; incapaz de diferenciarlos, veía en numerosas ocasiones esta dificultad como un divertimento (cf. *Aen.* X 390-392). Al respecto del texto, tanto *Corpus Corporum* como CSEL se hacen eco de la entrada *Glauciam prolem*, y nos llama poderosamente la atención que hayan obviado la lectura que hacen los manuscritos *RP*¹ (*R: cod. Mus. Brit. Reg. 5 D VI s. XI-XII; P¹ cod. Parisinus 2983 s. XII*), tal como aparece en el aparato crítico de CSEL; los citados manuscritos recogen la entrada *Dauciam*.

determinado personaje importado de un territorio cualquiera evocaba en el santo la imagen de ese lugar que sugería su mente a partir de los versos de Virgilio, a quien se refiere en la siguiente secuencia como Marón; por ejemplo, nos cuenta que Ferécides (conocido a través de Cicerón¹³⁹⁸) fue el primero entre los griegos en empaparse de la doctrina de Pitágoras de Samos acerca de la inmortalidad del alma. Lo curioso no es la noticia en sí, sino que la ascendencia siria de este sujeto le insinuaba una alusión bucólica de Virgilio al amomo asirio¹³⁹⁹, que San Agustín relacionaba con una alegoría de la gracia:

*Assyrium uulgo nascetur amomum*¹⁴⁰⁰

Ninguna muestra nos ha quedado de las dotes poéticas de San Agustín más allá de algún verso atribuido que se pueda hallar en su obra *De musica*. Que compuso versos lo sabemos por sus propias notas autobiográficas que atienden a la búsqueda de los aplausos del teatro y al triunfo en los certámenes; sin embargo, aunque él no da noticia de ello, a buen seguro se encargó de que sus composiciones poéticas fueran destruidas a fin de evitar pruebas que lo relacionaran con su pasado pagano y quizá por su arrepentimiento de haberse ejercitado en un arte que ahora denostaba; otra prueba evidente de que la composición poética era una práctica habitual entre los eruditos contemporáneos la hallamos entre sus jóvenes alumnos de Casiciaco, como Licencio, a quien, como arriba hemos señalado, amonestaba por dedicarse a versificar en vez de a filosofar. La ausencia de fragmentos poéticos con su firma no evita la alusión a ellos, como se desprende de las alabanzas de que es objeto por parte de un adulator

Para evitar ese error, habría bastado atender al contenido, pues no conocemos ninguna descendencia de gemelos en Glauco y nada dice Virgilio de ellos en la *Eneida*; sí aparece, en cambio, la escena que relata San Agustín sobre los gemelos descendientes de Dauco y, como prueba de ello, recogemos los versos de la *Eneida* que así lo atestiguan:

*uos etiam, gemini, Rutulis cecidistis in aruis,
Daucia, Laride Thymerque, simillima proles,
indiscreta suis gratusque parentibus error;*

(“También vosotros dos, Larides y Timbro, los gemelos de Dauco, caísteis en los campos de los rútilos. No hubo dos más iguales. Os confundían vuestros mismos padres y su perplejidad les daba gozo”). Cf. *Joannis Perephonus*, quien sí detectó ese error (*Appendix Agustiniana, Praef.* II, 1703).

¹³⁹⁸ Cf. *Tusc.* I 16,38.

¹³⁹⁹ *Epist.* 137, 3, 12.

¹⁴⁰⁰ *Ecl.* IV 25: “y nacerá en todas partes amomo de Asiria (trad. V. Cristóbal).”

Volusiano que mantiene correspondencia con él y, en esa correspondencia, se convierte en transmisor indirecto de Virgilio, pues le dedica al obispo el siguiente verso¹⁴⁰¹:

*Inter victricis hederam tibi serpere lauros*¹⁴⁰²

Otras veces, la presencia de Virgilio era un complemento a una cuestión moral, que ya había cimentado con las palabras de Salustio y de Cicerón: que la búsqueda inmoderada de gloria era la causa principal de los conflictos bélicos¹⁴⁰³:

*Tullus in arma viros et iam desueta triumphis
agmina*¹⁴⁰⁴.

En ese mismo contexto, criticaba las atrocidades de la guerra y, en especial, de las discordias civiles; y nos vienen a la mente los amores cruzados de Romeo y Julieta o Píramo y Tisbe en la mención que hace de la escena de Horacios y Curiacios¹⁴⁰⁵. San Agustín muestra su simpatía con las lágrimas de la Horacia y las compara con las que vierte Eneas tras dar muerte a Turno¹⁴⁰⁶ a pesar de haber sido él mismo el causante de tal muerte; a diferencia del pasaje anterior, aquí sí nos remite al nombre de Virgilio como narrador.

En *La ciudad de Dios* no evita en ningún momento la mención explícita del nombre de Virgilio. Si de Livio tomaba los acontecimientos históricos de forma aséptica, se decantaba, en cambio, por el mantuano para la búsqueda de los estados de ánimo de los personajes, el subjetivismo... Así pues, primero ensalzaba la muerte de los hijos de Junio Bruto a manos de su propio padre por haber tomado parte en la conjura¹⁴⁰⁷:

¹⁴⁰¹ *Epist.* 135, 1: *Alii rursus poeticam elevabant faventes. Ne hanc quidem eloquentiae partem tacitam aut inhonoram relinquis* ("A su vez, otros se decantaban por la poesía. Ni siquiera dejas en silencio o de forma indecorosa esta parte de la elocuencia"). Volusiano incluye dentro del ámbito de la elocuencia el arte poética y muestra cómo San Agustín había brillado en esta suerte.

¹⁴⁰² *Ecl.* VIII 13: "(que alrededor de tus sienes) trepe (esta) hiedra mezclada con los laureles de tu victoria."

¹⁴⁰³ *De civ.* 3, 14, 2.

¹⁴⁰⁴ *Aen.* VI 814-815: "Tulo, (que alzaré) en armas a su pueblo enmollecido, perdida la costumbre de marchar en formación guerrera a la victoria."

¹⁴⁰⁵ *Cf. De civ.* 3, 14, 1. Enfrentados ambos pueblos, una hermana de los Horacios amaba a uno de los Curiacios; al contemplar ella a su amado muerto a manos de su hermano victorioso, ella rompió a llorar y su propio hermano, encolerizado, le dio muerte.

¹⁴⁰⁶ *Aen.* XII 939.

¹⁴⁰⁷ *De civ.* 3, 16.

*natosque pater nova bella moventis
ad poenam pulchra pro libertate vocabit*¹⁴⁰⁸.

Después se lamentaba:

*infelix, utcumque ferent ea facta minores!*¹⁴⁰⁹

Por último, ensalzaba su amor a la patria:

*vincet amor patriae laudumque immensa cupido*¹⁴¹⁰.

Le costaba trabajo disimular cuánto disfrutaba con Virgilio; escogía sus versos intentando mostrar cómo ascendían y descendían las emociones, como si se tratase de la cadencia en la declamación de un hexámetro en su discurrir alterno de *ársis* y *thésis*. Aunque buscaba preferentemente la fábula o la filosofía en los versos de Virgilio, en ocasiones también se alimentaba de realidades históricas a fin de evidenciar un relato retrospectivo de Roma, como sucedía con la visión profética de Anquises del libro VI de la *Eneida*; en esta ocasión, tras denostar la noticia fabulosa de la desaparición de Aventino y reafirmar el dato histórico y su eponimia con respecto a la colina romana, menciona a Procas como sucesor fundacional¹⁴¹¹:

*proximus ille Procas, Troianae gloria gentis*¹⁴¹²

No todo eran buenas noticias con respecto a Virgilio, pues, como hemos afirmado *supra*, también le sacudía con el látigo de su indiferencia cuando el contexto exigía tomar espacio con él. Veamos a continuación cómo el poeta de sus amores era castigado, pues consideraba sus versos como una literatura mundana donde se apreciaba más la calidad de sus palabras que la verdad de los asuntos que narraba, pero lo hacía utilizando sus propios versos. Estaba hablando de la existencia de la memoria del presente¹⁴¹³:

Nec talia passus Ulysses

¹⁴⁰⁸ *Aen.* VI 820-821: “Y el padre que a sus hijos, por afanarse en reavivar la guerra, someterá a la muerte en nombre de la hermosa libertad.”

¹⁴⁰⁹ *Aen.* VI 822: “¡Infortunado de él como quiera que imiten su acción los venideros!”

¹⁴¹⁰ *Aen.* VI 823: “Por encima de todo destacará su amor a la patria y su inmensa ansia de gloria.”

¹⁴¹¹ *De civ.* 18, 21.

¹⁴¹² *Aen.* VI 767: “El que le sigue de cerca es Procas, gloria de la nación troyana.”

¹⁴¹³ *De Trin.* 14, 11, 14.

*oblitusve sui est Ithacus discrimine tanto*¹⁴¹⁴.

3.3.1 Virgilio como modelo poético y lingüístico.

La impronta de Virgilio como modelo académico no era exclusiva en San Agustín, pues todos los niños desde época imperial disfrutaron de su aprendizaje por tratarse del principal autor canónico y no haber sufrido ningún tipo de estigma provocado por su afinidad política o por su condición social, como sí había sucedido, por ejemplo, con Ovidio. Ese respeto y esa admiración por el poeta se extendió en todas las generaciones de alumnos romanos y perdura aún hoy en nuestros días. No son de extrañar, pues, aquellas alusiones a frases, versos o fragmentos de sus obras que son recogidas sin mención de su autoría o atribuidas a una interesada indeterminación, pues se daba por entendido que todos los que trataban con el obispo eran conocedores de esos testimonios y holgaba la necesidad de mencionar la firma de su autor. Pero ahora ocupémonos de la transmisión que debemos a San Agustín de fragmentos virgilianos amparándose en su indiscutible autoridad académica que ya hemos visto laudada un poco más arriba.

Nunca olvidó la penuria de sus días primarios de escuela ni la severa fusta de su maestro; sin embargo, es curioso observar que la preocupación por un modelo académico concreto ha existido en las sociedades desde la época antigua y aún hoy no queda resuelto; probablemente esto se deba al desconocimiento, que no sufrieron los griegos, de cuál ha de ser el verdadero objetivo de la enseñanza y qué se pretende de esos niños que van a heredar la patria. Los romanos, al igual que sus hermanos helenos, tenían bastante claro el objetivo, pero eran más que discutidas las maneras de alcanzarlo: son muchas las quejas, desde el mismísimo Quintiliano, acerca de la violencia que ejercían los maestros en las aulas o de los abusos que los *eversores* llevaban a cabo en la escuela secundaria y que propiciaron la marcha de San Agustín a Roma, donde se encontraría con un nuevo problema: el impago de los alumnos. Pero el obispo añadía un nuevo dilema en el ámbito de la educación; vemos a continuación una velada queja acerca de las enseñanzas que recibían los niños en las escuelas, crítica ejercida desde una preocupación cristiana, y al mismo tiempo una severa crítica de la

¹⁴¹⁴ *Aen.* III 628: “pues Ulises no sufrió tal horror ni en trance tan terrible se olvidó de quién era”; cf. Cic. *De invent.* 2, 53, 160; Aug. *De div. quaest.* 31, 1; *Epist.* 169, 2, 6.

percepción de dinero público y honores por parte de los maestros: “Y se enojan con nosotros, cuando decimos tales cosas de sus dioses, y no se enfadan con sus autores, a los que, para aprenderlos, pagaron un tributo; y juzgaron a sus propios maestros muy dignos de salario público y honores¹⁴¹⁵.” Los niños eran instruidos en la mitología, tratada casi como religión oficial, a través de los textos de los poetas, cuyo principal exponente era Virgilio, a quien consideraba *poeta magnus omniumque praeclarissimus*; pero claro, esa educación era discordante con las exigencias de la religión cristiana. San Agustín sabía por propia experiencia que los niños eran el resultado de aquello que se les enseñaba en la más tierna infancia.

A menudo, en sus obras afloraba su vocación docente. En su controversia con Fausto el maniqueo, dedicaba un pequeño capítulo a la educación; en otra ocasión, comparaba el rechazo que los maniqueos expresaban de los profetas con el desprecio de los paganos a Cristo (por pedir frutos a un árbol en fecha inadecuada) y con las máximas aprendidas por los niños en la escuela, quienes, en su estricto aprendizaje de la concordancia del sujeto con el verbo, osaban juzgar como indocto a Virgilio por decir: *Pars in frustra secant*¹⁴¹⁶ en vez de *secat*; o por reduplicar la ‘l’ en la palabra *religio: relligione patrum*¹⁴¹⁷. Se irritaba San Agustín porque esos noveles realzaban la máxima de que la ignorancia es osada, pues acusaban de solecismo a Virgilio, cuando en realidad ignoraban el dominio que él tenía de los recursos literarios¹⁴¹⁸.

En otro debate polémico, recibió una crítica de su oponente, Cresconio, por hablar de forma incorrecta. Este Cresconio era un gramático de la secta donatista; se producía en esta polémica un debate en segundo plano sobre el dominio de la elocuencia, en realidad, era una disputa entre los egos de dos maestros, que, por cierto, resulta divertida y bastante instructiva. Cresconio lo acusaba de haber utilizado una metáfora profana para hablar de un tema cristiano, y se repetía así una escena similar a la descrita de los niños en el párrafo anterior, pues San Agustín lo remitía a los aprendizajes de gramática en edad infantil, donde se utilizaban los siguientes versos de Virgilio¹⁴¹⁹:

¹⁴¹⁵ *De civ.* 1, 3.

¹⁴¹⁶ *Aen.* I 212: “otros la trinchán en tasajos.”

¹⁴¹⁷ Encontramos dos referencias para esta cita. Es interesante la noticia que de ella nos transmite San Agustín desde la perspectiva textual, pues en los códices no aparece esa reduplicación de la ‘l’: *Aen.* II 715; VIII 598.

¹⁴¹⁸ *C. Faust.* 22, 25.

¹⁴¹⁹ *C. Cresc.* 3, 75, 87.

Di meliora piis erroremque hostibus illum!
*Discissos nudis laniabant dentibus artus*¹⁴²⁰.

En su defensa argumentaba que no precisamente habían sido pronunciados por un niño inexperto. Era excepcional el uso de citas clásicas en las controversias, pero con esta le recordaba a su culto opositor que él también había aprendido en la escuela los versos de Virgilio y eso no era un motivo de vergüenza, sino de ejemplaridad. Algo semejante ocurría en la explicación de una metáfora recogida en el Evangelio de San Juan; para explicar ese tropo, recurría a la expresión de Virgilio *tristis lupini*¹⁴²¹, en la idea de que no eran tristes los altramuces, sino que su amargura contristaba al que los comía¹⁴²².

En el *De musica*, como es lógico, se multiplican las citas virgilianas y horacianas. Utilizaba el primer verso de la *Eneida* como modelo métrico, al que modificaba la cantidad de una sílaba para demostrar una cacofonía¹⁴²³:

*Arma virumque cano Troiae qui primus ab oris*¹⁴²⁴

Sustituye más adelante *prīmūs* por *prīmīs*. En ocasiones, un mismo verso le era útil para distintas enseñanzas y lo aplicaba con intenciones diversas a lo largo de esta obra didáctica.

Había que completar los pies incompletos situados al final del verso con un silencio intermedio, como ejemplifica en el verso siguiente¹⁴²⁵:

*At tuba terribilem sonitum procul aere canoro*¹⁴²⁶

Ejemplo de verso espondaico, incluido el quinto pie, que denota el esfuerzo de la maniobra al huir de Polifemo¹⁴²⁷:

¹⁴²⁰ *Georg.* III 513-514: "(premien mejor los dioses a los piadosos y reserven a los enemigos delirio semejante), desgarraban ellos mismos sus miembros a pedazos con sus descarnados dientes."

¹⁴²¹ *Georg.* I 75: "de un triste altramuz."

¹⁴²² *In Io. Ev.* 43, 6.

¹⁴²³ *De musica* 2, 2, 2; también aparece utilizado este verso en *De mus.* 5, 3, 3; 5, 5, 9; 5, 8, 16... con diversas funciones.

¹⁴²⁴ *Aen.* I 1: "Canto las armas y al varón que primero desde las costas..."

¹⁴²⁵ *De mus.* 4, 15, 26.

¹⁴²⁶ *Aen.* IX 503: "De pronto la trompeta retumbando su son de bronce en la distancia quiebra su hórrido grito." Verso inspirado en el celeberrimo de Ennio (*Ann.* 451), cuyo original fue una referencia para distintos intereses educativos de gramáticos, como aquí lo es para San Agustín: Ter. Maur. *De litt. syll. metr.* 1912a; Serv. *in Aen.* 9, 501; 11, 474.

¹⁴²⁷ *De mus.* 5, 3, 3.

*cornua velatarum obuertimus antemnarum*¹⁴²⁸

En otra ocasión, en la que se refiere a Virgilio con *ille*, lo utiliza como ejemplo gramatical del uso del singular por el plural¹⁴²⁹:

*uterumque armato milite complent*¹⁴³⁰

Para explicar el sentido etimológico de la palabra *incolere*, se sirve de un verso de Virgilio, a quien se refiere con una alabanza *latini eloquii magnus auctor*¹⁴³¹:

*Urbs antiqua fuit, Tyrii tenuere coloni*¹⁴³²

Como en el ejemplo anterior, explica el sentido de algunas expresiones; por ejemplo, para atribuir a la palabra *tempestas* un valor temporal y no meteorológico: “Los antiguos llamaron *tempestivum* a lo oportuno e *intempestivum* a lo inoportuno, derivado el vocablo de *tempus* y no de *tempestas*, que por costumbre en latín ya se llama así a la perturbación del cielo. Aunque los historiadores se sirven de esa locución a su antojo, para decir *ea tempestate*¹⁴³³ en lugar de *eo tempore*¹⁴³⁴”. Quizá San Agustín obvia el sentido figurado de esta expresión y más tenga que ser al contrario de lo que afirma, pues Salustio, por ejemplo, la emplea en un sentido metafórico de ‘alteración de acontecimientos’. Sea como fuere, justifica su expresión con un ejemplo de Virgilio, a quien, sin mencionar su nombre, se refiere como *egregius locutor*:

*Unde haec tam clara repente
tempestas?*¹⁴³⁵

Como ejemplo de metáfora en lo concerniente a las estrellas que caen del cielo, cita a Virgilio¹⁴³⁶:

stella facem ducens multa cum luce cucurrit.

¹⁴²⁸ *Aen.* III 549: “giramos hacia el viento los paños de las vergas y antenas”

¹⁴²⁹ *Enchir.* 44.

¹⁴³⁰ *Aen.* II 20: “Y llenan el vientre de soldados armados.”

¹⁴³¹ *De civ.* 10, 1; distingue aquí el significado de la palabra *coloni*, que hay que interpretar como habitantes y no como agricultores.

¹⁴³² *Aen.* I 12: “Hubo de antiguo una ciudad, Cartago -se asentaron en ella emigrantes de Tiro-.”

¹⁴³³ Seguro que habla de Salustio; cf. *Cat* VII 1, 1 *et alib.*

¹⁴³⁴ *Enarr. in Ps.* 118, 29, 3. Ciertamente es lo que dice San Agustín, tenemos decenas de ejemplos entre los más variados historiadores: Salustio, Livio, Tácito...

¹⁴³⁵ *Aen.* IX 19-20: “¿De dónde esa radiante claridad repentina?”

¹⁴³⁶ *De civ.* 20, 24, 1.

(...) *Idaea... se condere silva*¹⁴³⁷

Para explicar la expresión ‘fueron creciendo jóvenes’, nos recuerda que este tipo de construcciones aparece también en autores profanos, pero no menciona al poeta de Mantua¹⁴³⁸:

*et scuta latentia condunt*¹⁴³⁹.

Justifica una difícil expresión recurriendo a estas de Virgilio, a quien no cita ni siquiera de forma indeterminada, da por sentado que se sabe la autoría¹⁴⁴⁰:

*penitusque sonantis
accestis scopulos*¹⁴⁴¹

O como...

*devenere locos*¹⁴⁴²

Admitía que, para esta revisión de locuciones del Heptateuco, se servía de la traducción de los Setenta. Pretendía explicar el significado de la palabra *gaesum*; interpretaba, como sugerían también los Setenta, que se trataba de una lanza gala, como mencionaba Virgilio cuando aludía a los galos pintados en el escudo de Eneas¹⁴⁴³:

*duo quisque Alpina coruscant
gaesa manu*¹⁴⁴⁴

3.3.2 Fragmentos de Virgilio presentes en obras de controversia.

¹⁴³⁷ *Aen.* II 694, 696: “Una estrella pasó veloz tendiendo una antorcha de fuego, dejando en pos un reguero de luz (...) ocultarse en el bosque del monte Ida...”

¹⁴³⁸ *Loc. in Hept.* (Gén) 1, 25, 27. La secuencia se recoge en esta obra: *Locutionum in Heptateucum libri septem* (419); se trata de un libro eminentemente lingüístico donde se explican locuciones de los libros del Heptateuco; es un complemento a *Quaestiones in Heptateuchum*, obras ambas del 419.

¹⁴³⁹ *Aen.* VI 237: “y esconden los escudos ocultos”.

¹⁴⁴⁰ *Loc. in Hept.* (Núm.) 4, 14, 31.

¹⁴⁴¹ *Aen.* I 200s: “al hilo de sus rocas de profundos ladridos resonantes”; expresado *scopulos* como CD en lugar de *ad scopulos*.

¹⁴⁴² *Aen.* VI 630: en lugar de *ad locos*.

¹⁴⁴³ *Loc. in Hept.* (Josué) 6, 8. 18.

¹⁴⁴⁴ *Aen.* VIII 661s: “sus diestras van blandiendo dos venablos alpinos.”

No era habitual la presencia de los autores profanos en las obras polémicas, sin embargo, los propios interlocutores de estas excitaban el celo de erudición del obispo aludiendo a su pasado pagano, hecho que lejos de amedrentarlo lo animaba en su discurso a recurrir a sus fuentes literarias derrotando a sus rivales con su mayor conocimiento de los clásicos, pues sabía muy bien seleccionar las frases para dar cumplida respuesta a sus oponentes. La obra que mayor número de alusiones recoge es la controversia con Juliano, el seguidor de Pelagio, pero también aparecen vestigios de la literatura clásica en otros enfrentamientos.

En una correspondencia que mantuvo con san Cirilo de Alejandría tras el sínodo de Dióspolis¹⁴⁴⁵, con intención de escenificar el temor de una expansión de las herejías existentes y de otras nuevas que pudieran aparecer, escribía mezcladas con su propio verbo palabras extraídas de los versos de Virgilio, despojadas, eso sí, de su ritmo y, por supuesto, con la omisión de su nombre; decía así:

*et serpant dira contagia per vulgum incautum*¹⁴⁴⁶

Contamos con una transmisión indirecta de este verso en una correspondencia mantenida por el Papa Inocencio, quien escribe sobre este mismo asunto (el sínodo) a la comunidad que había intervenido en el concilio de Milevi; el Papa es aún más laxo que San Agustín en la pronunciación de la cita, pero la alusión es innegable:

*dira contagia serpant forsitan per vulgus incautum*¹⁴⁴⁷

Resulta curioso observar cómo en el mundo romano se percibía cierto desprecio por el provincianismo, especialmente del africano; a continuación, seleccionamos un pasaje donde el abogado del hereje Juliano llama despectivamente a San Agustín *Poenus*

¹⁴⁴⁵ Este sínodo se celebró en 415 en Dióspolis, ciudad cercana a Jerusalén, en el que se plantearon ciertas preguntas de carácter teológico a Pelagio en relación con las noticias aparecidas en cierto libro. A pesar de haber conseguido la absolución con sus respuestas, San Agustín consideró que se trataba más bien de unas respuestas evasivas. En cualquier caso, sirvió este sínodo para poner en evidencia el estado de la cuestión sobre la comprensión de la gracia desde las perspectivas pelagiana y agustiniana (cf. GROSSI, V. / SESBOÜÉ, B, *Agustín, doctor de la gracia. El hombre y su salvación*, en *Historia de los dogmas*, vol. II, traducción de Alfonso Ortiz García, París: Desclée 1996, p.234).

¹⁴⁴⁶ Cf. *Georg.* III 469. El verso de Virgilio es como sigue: *dira per incautum serpant contagia uulgus* ("sin esperar a que- el cruel contagio cunda por el rebaño desprevenido"). Utiliza San Agustín las mismas palabras, pero sin respetar el ritmo del verso.

¹⁴⁴⁷ *Epist.* 182, 6. También Inocencio aplica, como Virgilio, el valor neutro del sustantivo *vulgus*.

disputator aludiendo a su origen púnico¹⁴⁴⁸; sin embargo, estas embestidas poco daño hacían al obispo, quien, en una correspondencia sutil, le respondía con elocuente ironía en un juego de palabras que tomaba prestadas de Virgilio; se trata de unos versos finales de la *Eneida* de los que sustituye a placer algunos de los vocablos originales: Se convierte él mismo en Palante (Eneas, en realidad) y reparte a Juliano el papel Turno (curioso tropo del resultado del juicio contra el pelagiano) en el momento final de la obra en que Eneas, al evocar a su amigo Palante, cuyas armas viste Turno, le da muerte¹⁴⁴⁹: *te hoc vulnere Poenus immolat, et poenam scelerato ex dogmate sumit*¹⁴⁵⁰.

En otro pasaje de esta misma controversia, se da un significativo y curioso uso de los versos de Virgilio insertos entre citas paulinas sin otra intención que estimular al contrario a admitir su error. Como sucede en el ejemplo anterior, no es casual, que dichos versos estén tomados del final de la *Eneida*, pretendiendo mostrar una alegoría de la derrota dialéctica de su rival¹⁴⁵¹:

*verte omnis tete in facies et contrahe quidquid
sive animis sive arte vales*¹⁴⁵²

Su sincretismo con Virgilio lo induce a adoptar el papel del Eneas vencedor, concediendo a su oponente el del villano derrotado.

Debatía Juliano acusando a San Agustín de comparar al hombre con los animales en cuestiones de deseo libidinoso y le recordaba que Dios había creado a los animales. En un ardid retórico, no de forma directa, sino como parte de su discurso, también Juliano evocaba a Virgilio; veamos sus palabras y la similitud con los versos del mantuano: “¿Por quién crees que fueron creados los animales irracionales, que en

¹⁴⁴⁸ C. Iul. 3, 17, 32: *novas moliris insidias: ‘Poenus disputator’, quod me contumeliose tuus defensor appellat* (“Creas un nuevo insulto: ‘dialéctico púnico’ con el que tu abogado irrespetuosamente se dirige a mí”).

¹⁴⁴⁹ *Ib.*

¹⁴⁵⁰ Cf. Verg. Aen XII 948s: Sustituye *Poenus* por *Pallas*, consiguiendo un juego de palabras entre *Poenus* y *poenam*, y añade *dogmate* a *scelerato*.

*Pallas te hoc vulnere, Pallas
immolat et poenam scelerato ex sanguine sumit.*

¹⁴⁵¹ C. Iul. 6, 5, 13. No debemos olvidar que este Juliano era un personaje erudito y por ello se permitía San Agustín el intercambio de tantas citas de autores clásicos en esta controversia.

¹⁴⁵² Aen XII 891s: “Toma todas las trazas que desees, acude a los recursos de coraje o destreza que posees.”

ciertas épocas se agitan con una libido superlativa, de manera que estimula la fiereza de cada una?¹⁴⁵³”:

*tunc saevus aper, tunc pessima tigris*¹⁴⁵⁴

*ante omnis furor est insignis furor equarum*¹⁴⁵⁵.

Todos se consideraban a sí mismos vencedores en las controversias, pues no siempre había un juez que dictaminase el merecedor de los laureles y, aun cuando el árbitro dictaba su voto favorable a uno, el otro se seguía considerando triunfador en la contienda. De tal forma sucede en el siguiente fragmento en el que es Juliano quien se siente un personaje de Virgilio, Palante, que en lucha desigual frente a Turno pretende derrotarlo con su arrojo en busca de un premio de la Fortuna; así se siente también Juliano, en combate desigual frente a San Agustín; observemos cómo se invierten los papeles y es ahora Juliano quien viste a San Agustín con la armadura de Turno:

*semineci me tibi rapere arma cruenta, victricemque ferant morientia lumina veritatem*¹⁴⁵⁶.

3.3.3 Fragmentos de Virgilio empleados apologeticamente por San Agustín frente a los paganos.

El hervidero pagano de Calama suscitó fluida correspondencia con San Agustín y con ella floreció la transmisión de secuencias de autores clásicos. Virgilio no podía faltar a esta cita y adquiriría también su protagonismo. En una epístola enviada a Nectario, mencionaba la evocación que había hecho Virgilio de algunas perlas de la historia de Roma para embellecer su patria, pero San Agustín no aceptaba que Roma fuese hermosa por las flores de sus poetas, sino que atribuía la causa del auge de Roma

¹⁴⁵³ *C. Iul. op. imp.* 4, 38.

¹⁴⁵⁴ *Georg.* III 248: “entonces es el jabalí feroz, entonces el tigre más cruel que nunca.”

¹⁴⁵⁵ *Ib.* III 266: “el furor amoroso de las yeguas es el más sensible de todos.”

¹⁴⁵⁶ *C. Iul. op. imp.* 6, 15. Casi idénticas palabras a las de Virgilio, *Aen.* X 462-3, sustituyendo *sibi* por *tibi* y haciendo triunfante a la verdad. Así dice Virgilio:

*cernat semineci sibi me rapere arma cruenta
uictoremque ferant morientia lumina Turni.*

(“¡Que mi enemigo moribundo me vea arrancarle su arnés ensangrentado y que soporten al vencedor sus ojos al morir!”)

a las guerras. Lo llamativo es que se refería a él de modo adulatorio como *poeta ille vestrarum clarissimus litterarum*¹⁴⁵⁷.

Resulta de interés otra misiva con los mismos protagonistas en la que San Agustín le invita a abandonar esta patria y encaminarse a la búsqueda de la gracia de Dios. Muy importantes son sus palabras en relación con la *Égloga* IV de Virgilio, que si bien admitía que era un poema adulatorio dedicado a un potentado, también sugería la idea de que esas mismas palabras podrían admitirse afirmadas de Dios o como justificación del perdón de los pecados en el camino hacia el mundo celeste. Es precisamente en este *carmen* profético donde reconoce en Virgilio cierto regusto a cristiano y, por extensión, en su protagonista, la Sibila de Cumas¹⁴⁵⁸:

*Te duce, si qua manent sceleris vestigia nostri,
inrita perpetua solvent formidine terras*¹⁴⁵⁹

Podríamos afirmar sin temor a equivocarnos que esos versos de Virgilio eran los favoritos de San Agustín a juzgar por las veces que los repite y por la interpretación que hace de ellos como una profecía del advenimiento de Cristo y el perdón de los pecados.

Fue resaltado por San Agustín como un hecho singular o milagroso que en el sacomano de Roma por las huestes de Alarico, les fuese otorgado el perdón a los que se cobijaron en templos cristianos frente al comportamiento habitual de los soldados en el asalto a las ciudades amparados bajo el mal denominado ‘derecho de guerra’. Por el contrario, no respetaron los germanos los templos paganos como tampoco era fácil encontrar ese comportamiento diferenciado en los asaltos a las ciudades. Virgilio añade una justificación a sus palabras que dan fe de tales comportamientos bárbaros, así como de la ausencia de respeto a templos o enseres de culto¹⁴⁶⁰:

*sanguine foedantem quos ipse sacraverat ignes*¹⁴⁶¹

Tampoco Diomedes y Ulises habían respetado el templo de Minerva, pues robaron el Paladión y dieron muerte a los custodios¹⁴⁶²:

¹⁴⁵⁷ *Epist.* 91, 2: “Aquel brillantísimo poeta de vuestra literatura.” Cf. *Aen.* VII 641-647.

¹⁴⁵⁸ *Epist.* 104, 3, 11; cf. *Epist.* 102, 18; 258, 5; *De civ.* 10, 21; 10, 27...

¹⁴⁵⁹ *Ecl.* IV 13-14: “Tú general, si quedaran vestigios de nuestras maldades, han de librar, anulados, de eterno temor a la tierra”; trad. V. Cristóbal.

¹⁴⁶⁰ *De civ.* 1, 2.

¹⁴⁶¹ *Aen.* II 502: “mancillar con su sangre el fuego con el que él había consagrado.” Escena en la que Neoptólemo y los atriadas disfrutaban con el asesinato de Príamo en presencia de Hécuba y las cincuenta hijas.

*caesis summae custodibus arcis,
corripuere sacram effigiem manibusque cruentis
virgineas ausi divae contingere vittas*¹⁴⁶³.

Desmiente, en cambio, los versos siguientes, pues no admitía que hubieran desfallecido los ánimos de los griegos a continuación, ya que, como era sabido, la ciudad había caído a sangre y fuego:

*ex illo fluere ac retro sublapsa referri
spes Danaum*¹⁴⁶⁴

Redunda en la idea anterior y se refugia en los versos de la *Eneida* para establecer una comparación entre la salvaguarda que ofrecieron los templos cristianos para toda la población, que, indistintamente de su credo, quiso acogerse a ellos frente a la inutilidad de los templos paganos, entre los que ni siquiera el de Juno había bastado para contener las manos ávidas de sangre de las huestes de los dánaos¹⁴⁶⁵:

*Iunonis asylo
custodes lecti Phoenix et dirus Ulixes
praedam adservabant. huc undique Troia gaza
incensis erepta adytis, mensaeque deorum
crateresque auro solidi, captivaeque vestis
congeritur. pueri et pavidae longo ordine matres
stant circum*¹⁴⁶⁶.

La mayor parte de estos ejemplos son tomados del libro II de la *Eneida* relativos a la guerra de Troya que, interesadamente, utiliza no como fuente poética, sino histórica. Se

¹⁴⁶² *Ib.*

¹⁴⁶³ *Aen.* II 166-168: “matando a los guardas de la alta ciudadela arrebataron la sagrada imagen y con las manos tintas en sangre se atrevieron a mancillar las ínfulas de la diosa doncella.”

¹⁴⁶⁴ *Aen.* II 169-170: “desde aquel mismo instante comenzó a decaer y fue retrocediendo la esperanza que alentaban los dánaos”

¹⁴⁶⁵ *De civ.* 1, 4. San Agustín pretende establecer un paralelismo entre lo que relata Virgilio en la *Eneida* y la caída de Roma a manos de Alarico, resaltando la diferencia de que, mientras los dánaos no respetaron siquiera los templos de sus propios dioses, en Roma los godos no dañaron los templos cristianos ni a quienes en ellos se habían refugiado.

¹⁴⁶⁶ *Aen.* II 761-767: “En el santuario de Juno estaba Fénix en compañía del funesto Ulises elegidos por guardas vigilando el botín. Allí de todas partes se apilaba el tesoro de Troya robado de los templos incendiados. Las mesas de los dioses, jarros de oro macizo, vestiduras sagradas. En derredor están niños y madres temblando de pavor en largo corro.”

afana en enfatizar el terror que provoca la guerra entre los inocentes, principalmente niños y mujeres.

Encuentra la causa de todas esas desgracias que padecieron los inocentes entre los troyanos en el abandono de esos dioses que habían sido complacientes receptores de las piadosas plegarias. Admite el testimonio de Virgilio, cuyo nombre menciona, pero con cuyo testimonio ironiza, pues el propio poeta reconoce que, a pesar de que los dioses habían abandonado sus templos, ellos siguieron prestándoles sus plegarias¹⁴⁶⁷:

*excessere omnes adytis arisque relictis
di quibus imperium hoc steterat*¹⁴⁶⁸.

Dedica una alabanza a Virgilio, ‘el mejor y más brillante de los poetas’, pero esta loa no es sincera pues la emplea para criticar la educación que a cambio de dinero se entrega a los niños a tierna edad para que nunca olviden estas enseñanzas y reafirmen su piedad politeísta en edad adulta: la enseñanza en la que se han embebido en la dúctil edad no fácilmente se olvida. A su juicio, unos ‘dioses vencidos’ no pueden prestar ningún tipo de protección; y si esto fuera poco, algunos de los dioses a los que rinden culto son enemigos de los troyanos, como Juno o Eolo¹⁴⁶⁹:

*gens inimica mihi Tyrrhenum navigat aequor,
Ilium in Italiam portans victosque Penates*¹⁴⁷⁰

En la misma idea, se mofaba de la protección que podían ofrecer unos dioses vencidos¹⁴⁷¹:

*Panthus Othryades, arcis Phoebique sacerdos,
sacra manu victosque deos parvumque nepotem
ipse trahit cursuque amens ad limina tendit*¹⁴⁷².

¹⁴⁶⁷ *De civ.* 2, 22, 2.

¹⁴⁶⁸ *Aen.* II 351-352: “Han huido dejando sus urnas y su altar todos los dioses en cuyo valimiento se hallaba cimentado este imperio.”

¹⁴⁶⁹ *De civ.* 1, 3.

¹⁴⁷⁰ *Aen.* I 67-68: “una raza, mi enemiga, navega por el mar Tirreno rumbo a Italia llevando a los Penates vencidos de Ilión.”

¹⁴⁷¹ *Ib.*

¹⁴⁷² *Aen.* II 319-321: “Entonces Panto, huyendo de los dardos aqueos, Panto el hijo de Otris, sacerdote de Febo en el alcázar, en su mano portaba los objetos sagrados y los dioses vencidos y arrastraba a su nieto pequeñuelo; viene fuera de sí corriendo hacia mi puerta.”

Se burlaba de que los dioses fueran confiados a un hombre en lugar de ser ellos quienes se hicieran cargo de él:

*sacra suosque tibi commendat Troia Penatis*¹⁴⁷³

Para acabar con esta cuestión de los dioses vencidos, nos hacemos eco del siguiente testimonio en el que desestima la ayuda de los dioses como artífice de la grandeza de Roma; San Agustín consideraba que todo estaba sometido al oculto designio de Dios. Estaba hablando precisamente de esos dioses vencidos que, en ningún caso, puesto que habían sido derrotados, podían prestar a nadie su ayuda. Recogemos la frase literal:

*occulta Dei veri voluntate, quem penes rerum summa potestas est*¹⁴⁷⁴

Describe el absurdo de ser piadoso con unos dioses que odiaban a los romanos, odio que, por otra parte, juzgaba merecido, a causa del perjurio de Laomedonte contra Apolo y Neptuno en relación con la construcción de los muros de Troya¹⁴⁷⁵, herencia de venganza por el incumplimiento de la promesa dada a los dioses. Se burlaba primero de que unos dioses se prestasen a trabajar a sueldo de los hombres y, en segundo lugar, de que esos mismos dioses carecieran de presciencia y que, por ello, ignorasen que iban a ser defraudados. En esa misma secuencia expresaba, raro en él, la profecía que había heredado de Homero sobre la estirpe de Eneas como fundadora de Roma¹⁴⁷⁶. A su juicio, el poeta heleno desconfiaba de los dioses, ya que los presentaba luchando en bandos opuestos en la guerra de Troya. Menciona a Virgilio, como ya hemos dicho que es habitual en *La ciudad de Dios*, y escoge los siguientes versos en su argumentación¹⁴⁷⁷:

*cuperem cum vertere ab imo
structa meis manibus periuræ moenia Troiae*¹⁴⁷⁸.

¹⁴⁷³ *Aen.* II 293: "Los objetos de culto y sus Penates Troya te los confía."

¹⁴⁷⁴ *De cons. Evang.* 1, 12, 18; cf. *Enchir.* 3, 11. *V. Aen.* X 100: *tum pater omnipotens, cui summa rerum potestas est* ("entonces el padre todopoderoso, que tiene la más alta potestad sobre todas las cosas...")

¹⁴⁷⁵ Cf. *Georg.* I 502; San Agustín se hace eco del sutil relato de Virgilio donde habla del castigo que merecieron los troyanos por el perjurio de Laomedonte en la construcción de los muros de la ciudadela.

¹⁴⁷⁶ Cf. *Il.* XX 302s.

¹⁴⁷⁷ *De civ.* 3, 2.

¹⁴⁷⁸ *Aen.* V 810s: "Y eso que ansiaba ya arrumbar las murallas de la perjura Troya que mis manos habían levantado."

Siempre ofrecía una salida a todo ese desbarajuste divino que con su dialéctica se había encargado de enmarañar aún más. En una exhortación a los romanos para que abandonen sus costumbres disolutas y abracen la fe cristiana, recordaba a los prohombres que habían engrandecido la patria y les dirigía esta máxima de Virgilio¹⁴⁷⁹:

*sanguine nobis
hanc patriam peperere suo*¹⁴⁸⁰

En la evocación de acontecimientos históricos de los grandes hombres de Roma que habían fundado la patria, para denostar a los dioses que, por el contrario, había ayudado a transmitir y preservar, se valía de su poeta favorito; es de apreciar el enorme honor que concedía al mantuano, pues en uno de los sermones citaba los siguientes versos como referidos a Dios¹⁴⁸¹:

*nec metas rerum nec tempora pono;
imperium sine fine dedi*¹⁴⁸²

Pero no está hablando a los paganos, sino a los fieles en la iglesia; en consecuencia, primero omite el nombre del poeta, porque este estaba diciendo un oráculo a los romanos en boca de Júpiter; más adelante sí menciona su nombre, pero para mostrar que estaba equivocado en sus palabras.

Volvemos a un tema ya tratado ampliamente en Cicerón, como es el engrandecimiento de Roma mediante la expansión bélica como medida de protección de los ciudadanos y preservación de su libertad. Pero se pregunta por la necesidad de la guerra y si se podría haber evitado lo que cuenta Virgilio¹⁴⁸³:

*deterior donec paulatim ac decolor aetas
et belli rabies et amor successit habendi*¹⁴⁸⁴.

El ansia de poder y la avaricia son las causas de todas las guerras. No es un hecho frecuente que San Agustín recurra a los versos de Virgilio para hablar de una etapa histórica, habida cuenta de que, a este efecto, son los historiadores quienes le aportaban

¹⁴⁷⁹ *De civ.* 2, 29.

¹⁴⁸⁰ *Aen.* XI 24s: "a costa de su sangre nos ganaron la tierra de esta patria."

¹⁴⁸¹ *Serm.* 105, 7, 10:

¹⁴⁸² *Aen.* I 278s: "No pongo a sus dominios límite en el espacio ni en el tiempo."

¹⁴⁸³ *De civ.* 3, 10; cf. *De tranquillitate animi* 9, 1, 3.

¹⁴⁸⁴ *Aen.* VIII 326s: "surgió un tiempo peor y sobrevino el frenesí guerrero y el afán de poseer."

la información que demandaba; sin embargo, en ocasiones sí utilizaba sus versos y se reservaba el derecho de conferir o no veracidad a su relato de acuerdo con sus intereses de ese momento. Por ejemplo, la ambigüedad de los acontecimientos de la protohistoria de Roma que navegan entre las aguas de la verdad y del mito era una excusa apropiada para extraer el testimonio de Virgilio; tras el relato del rapto de las Sabinas inspirado en Livio, nos ofrecía en tres entregas unos relatos mitológicos¹⁴⁸⁵:

a) Júpiter apoya a los troyanos una vez reconciliada Juno con ellos. Lo inverosímil, a su juicio, es que si ya tenían el apoyo de Juno, esta no les hubiese permitido contraer nupcias de forma natural y no forzada:

*Romanos rerum dominos gentemque togatam*¹⁴⁸⁶.

b) Una vez que han perdonado a sus nuevos maridos, no comprende que salgan a buscar la sangre de sus padres: *iam parentum sanguine dotarentur*¹⁴⁸⁷

c) Sin mencionar el verso virgiliano, culpa a Alecto de esas bodas funestas que inspiraron la guerra¹⁴⁸⁸.

Si en el apartado anterior confería valor histórico a algunos de los hechos que se narran en la *Eneida*, diferenciaba el relato que incumbía a los hombres del que correspondía a los dioses; si admitía la veracidad de los hechos de los primeros, afirmaba la falsedad de los relatos de los segundos, ya que imputaba a los poetas su invención¹⁴⁸⁹. Juzgaba, asimismo, con acritud a los romanos por haber encomendado su seguridad a unos dioses a los que el propio Virgilio llamaba ‘vencidos’¹⁴⁹⁰. Del mismo modo, se burlaba de la *pietas* de Eneas, teniendo en cuenta que no podía ser piadoso un hombre que prestaba adoración a los ídolos. Son continuas las alusiones a esos dioses vencidos en múltiples lugares de *La ciudad de Dios*.

Si bien arriba hemos mencionado cómo culpaba a los poetas de ser los verdaderos artífices de los dioses paganos y de las fábulas asociadas a ellos, los

¹⁴⁸⁵ *De civ.* 3, 13.

¹⁴⁸⁶ *Aen.* I 282: “(y halagaré conmigo) a los romanos, los togados señores soberanos del mundo.”

¹⁴⁸⁷ “Recibirían de dote la sangre de sus padres.” Cf. *Aen.* VII 99. La cita no es textual; se trata del vaticinio del oráculo de Fauno al rey Latino, consagrando el tálamo de su hija a quienes habían de hacer famosa la sangre latina.

¹⁴⁸⁸ Cf. *Aen.* VII 338; hace referencia a la acción de Alecto fomentando la discordia entre los pueblos instigada por la diosa Juno.

¹⁴⁸⁹ *De civ.* 1, 3.

¹⁴⁹⁰ Cf. *Aen.* I 69: *victosque Penates*.

exculpaba, en cambio, del delito de dolo o mala fe y esto es un detalle importante, pues terminará solicitando el perdón de las penas eternas para ellos, preferentemente para Virgilio: “Así pues, cuando escribían y cantaban aquellas cosas de los dioses vencidos, los poetas no mentían por placer, sino que la verdad obligaba a unos hombres sensatos a ser sinceros¹⁴⁹¹.” Sentía una necesidad ineludible de exculpar a Virgilio, hasta el punto de afirmar que no mentía en la narración de tales acontecimientos “como solían hacer los poetas¹⁴⁹²”, sino que describía el método utilizado por los poetas para expresar la devastación de las ciudades; quedaba así justificado el uso de Virgilio como fuente histórica y, por tanto, veraz.

No sólo despreciaba a los dioses y a su religión pagana por medio de Virgilio, también hallaba en él argumentos para juzgar otras actividades ilícitas, como las artes mágicas; se justificaba argumentando que esas artes estaban penadas *illo tempore* por las leyes y nada se podía reprochar a los cristianos por el desprecio que mostraban hacia ellas¹⁴⁹³:

*testor, cara, deos et te, germana, tuumque
dulce caput, magicas invitam accingier artis*¹⁴⁹⁴.

*atque satas alio uidi traducere messis*¹⁴⁹⁵.

Frente a la incredulidad de los paganos, San Agustín defendía asuntos inverosímiles, como lo era la magnitud de los cuerpos en época previa al diluvio o la longevidad extraordinaria de algunos protagonistas del Antiguo Testamento. Unas veces nos invitaba a pensar en narraciones alegóricas en lo que al Antiguo Testamento se refería y otras, increíblemente daba pábulo a hechos inverosímiles. Como defensa, refutaba a los paganos recordándoles el testimonio de Virgilio, que en esta ocasión tomaba de nuevo como referente histórico y no poético y que, por ello, lo presentaba

¹⁴⁹¹ *De civ.* 1, 3.

¹⁴⁹² *Cf. De civ.* 1, 4.

¹⁴⁹³ *De civ.* 8, 19.

¹⁴⁹⁴ *Aen.* IV 492-493: “Pongo a los dioses por testigos y a ti, querida hermana, a tu dulce vida, de que acudo contra mi voluntad a esa hechicera.” No es justo San Agustín al acudir a estos versos como ejemplo de las artes mágicas del mundo romano; al fin y al cabo, lo que narra Virgilio tiene lugar en tierra púnica, patria, por otra parte, de nuestro obispo.

¹⁴⁹⁵ *Ecl.* VIII 99: “Vi... y los sembrados llevarse a lugares distantes”; trad. V. Cristóbal. Más certero nos parece este ejemplo en el que se habla de magia en un contexto donde se mencionan también la licantrópia y la nigromancia.

como *nobilissimum eorum poeta*; el poeta describe el momento en que Turno arroja una roca gigantesca contra su rival Eneas¹⁴⁹⁶:

*vix illum lecti bis sex cervice subirent,
qualia nunc hominum producit corpora tellus;*¹⁴⁹⁷

En el cuerpo a cuerpo de su pugna con el pagano Máximo de Madaura, Virgilio dejaba de ser poeta de San Agustín y cambiaba al bando pagano con esta expresión que dirige el obispo a su oponente: *Virgilio tuo*. Contesta a una carta anterior que le había enviado Máximo con una mezcla de defensa del cristianismo y nacionalismo púnico, pues, a la vez que utiliza la ironía para reírse de la acrisolada nómina de dioses romanos, defiende la lengua púnica frente a la burla de Máximo. Este se había burlado del mártir Nanfanión, y San Agustín, partiendo de una cita de Virgilio, defendía la tradición de *Namphanio*, que en lengua púnica significaba “hombre de buen pie”¹⁴⁹⁸, a semejanza de las palabras de Evandro cuando invitaba a Hércules a entrar con buen pie en las ceremonias que practicaba¹⁴⁹⁹:

*Et nos et tua dexter adi pede sacra secundo*¹⁵⁰⁰

Los gentiles tenían la costumbre ancestral de rendir exequias a los difuntos para que pudieran alcanzar la ribera de la Estigia que daba acceso al mundo infernal, sin ellas, vagaban atormentados en la ribera de los vivos al no poder habitar en el lugar que les correspondía; frente a esa opinión, San Agustín argumentaba que el tratamiento que se concediese o no a los difuntos no guardaba ninguna relación con su salvación para la vida eterna. Despreciaba abiertamente la opinión de Virgilio de que los hombres privados de sepultura no pudieran navegar ni atravesar el río del infierno¹⁵⁰¹:

nec ripas datur horrendas et rauca fluenta

¹⁴⁹⁶ *De civ.* 15, 9.

¹⁴⁹⁷ *Aen.* XII 899s: “Apenas lograrían alzarlo en sus espaldas doce hombres escogidos de la talla de los que cría ahora la tierra.”

¹⁴⁹⁸ Esta es una muestra más de la afinidad que muestra San Agustín por la lengua púnica; no es en absoluto descartable su conocimiento, que no dominio, de dicha lengua. Definía el nombre de este mártir púnico como “un hombre de buen pie; el que, con cuya llegada, trae felicidad a alguien.” Además, se sorprendía por escuchar de un africano una burla sobre este nombre por el hecho de ser púnico. Esta expresión sigue siendo popular y adquiere el mismo significado en nuestra lengua española.

¹⁴⁹⁹ *Epist.* 17, 2.

¹⁵⁰⁰ *Aen.* VIII 302: “y acude favorable con buen pie a tu sagrado rito.”

¹⁵⁰¹ *De cura pro mort.* 2; v. también 9, 11, donde redunda en la idea; cf. *De civ.* 1, 12-13.

*transportare prius, quam sedibus ossa quierunt*¹⁵⁰².

En relación con sus profetas, los paganos acusaban a los cristianos de pronunciaban sus profecías *ex eventu*, es decir, narrando como futuros los acontecimientos ya acaecidos. Siempre que esto era posible, San Agustín les daba cumplida respuesta adaptándose al lenguaje de su acusador: si le hablaban de los profetas cristianos, él hacía lo propio de los paganos; y de esta forma nos remitía a Virgilio, a quien se refería como *quidam poeta*¹⁵⁰³ para ocultar la estima que de él tenía: “Lo reconocen aquellos que lo han leído (al poeta). Narró que alguien había descendido a los infiernos y llegado a la región de los bienaventurados, y profetizó allí que iban a nacer aquellos príncipes de los romanos que quien eso escribía sabía él mismo que ya habían nacido¹⁵⁰⁴.” No debemos obviar su fingimiento al referirse a Virgilio, toda vez que este poeta había adquirido no injustamente la condición de profeta cristiano entre los paganos; así lo valida el santo en otros lugares de sus obras, *v. gr.*, donde admite el valor profético de la Sibila y, por tanto, de Virgilio.

3.3.4 Secuencias de mitología clásica extraídas de Virgilio.

Ya hemos visto la opinión fundada en el evemerismo que San Agustín tenía acerca de la etiología de los dioses: los dioses eran una creación de los propios hombres, que se hicieron dioses a sí mismos. No se trataba de una invención o de un descubrimiento suyo, sino que tal noticia procedía del testimonio de poetas e historiadores arcaicos grecorromanos y contaba con la transmisión del propio Cicerón; sin embargo, en esta ocasión no hablaba de Evémero ni de Ennio ni de Cicerón, en lugar de ellos había escogido a nuestro poeta y el aserto seleccionado lo había hecho acreedor de la mención de su nombre¹⁵⁰⁵:

*primus ab aetherio venit Saturnus Olympos
arma Iovis fugiens et regnis exsul adeptus*¹⁵⁰⁶.

¹⁵⁰² *Aen.* VI 327-328: “No le es dado pasarlos de esta ribera horrenda ni atravesar las olas de su ronca corriente sin que encuentren primero sus huesos el descanso del sepulcro.”

¹⁵⁰³ Esta fórmula de la indeterminación es la favorita en sus obras homiléticas, cuando se dirige a un auditorio, procura evitar el nombre de Virgilio, pero no consigue omitir las alusiones a sus versos.

¹⁵⁰⁴ *Serm.* 374, 2.

¹⁵⁰⁵ *De civ.* 7, 27, 1.

¹⁵⁰⁶ *Aen.* VIII 319s:

Y en ese ambiente de dioses-hombres que atestiguaban los escritores profanos, hablaba también del placer que exigía el cuerpo, que había de ser desdeñado y sustituido frente a otro tipo de placer que era el del espíritu y se reconocía porque buscaba a Dios¹⁵⁰⁷:

*Trahit sua quemque voluptas*¹⁵⁰⁸.

Hemos visto cómo de forma interesada confería a Virgilio el papel de testigo de la historia, dotando de legitimidad histórica a su mítica epopeya y admitiendo, por tanto, a Eneas como un personaje histórico; de igual manera, extendía la condición de históricos a determinados acontecimientos de la toma de Troya, como la muerte de Príamo abrazado al altar, o el robo del Paladión por Ulises y Diomedes. No carecía de humor el relato que dejaba patente la debilidad de toda una diosa como Minerva, que se veía en la necesidad de buscar custodia en unos hombres guardianes en lugar de ser la protectora de ellos, pues no había conseguido salvarles la vida cuando se produjo el robo del Paladión¹⁵⁰⁹.

Las muestras de evemerismo más evidentes que podemos hallar son las divinizaciones de los emperadores en vida, debido a que se han producido en época literaria; bien es cierto que se trataba más bien de una divinización por adulación que de un evemerismo real. Hablaba San Agustín de la divinización de César y tomaba de Cicerón la confesión de que los propios hombres habían elevado al cielo a los grandes ciudadanos, como Rómulo; pero rechazaba los catasterismos con la justificación lógica de que los astros ya existían y, *a posteriori*, los hombres les habían concedido sus nombres. En esta cuestión, exculpaba a los poetas de no haber obrado con una voluntad perversa, sino con la intención de embellecer a esos grandes hombres. Al igual que los pueblos divinizaban a sus ciudadanos más notables, los poetas prestaban su inspiración al servicio de esos ciudadanos con el aderezo de sus acciones. Testigo y escultor de la divinización de César fue Virgilio, cuyos versos tenían en San Agustín la consideración de adulatorios¹⁵¹⁰:

*ecce Dionaiei processit Caesaris astrum*¹⁵¹¹

¹⁵⁰⁷ *In Io. Ev.* 26, 4 (Io 6, 41-59); 36, 5; cf. *Epist.* 16, 4; 17, 3; Cic. *De nat. deor.* I 42, 119. Este es uno de los versos de Virgilio más manidos por San Agustín.

¹⁵⁰⁸ *Ecl.* II 65: "cada cual obedece a su gusto" (trad. V. Cristóbal).

¹⁵⁰⁹ *De civ.* 1, 2.

¹⁵¹⁰ *De cons. Evang.* 1, 23, 32.

¹⁵¹¹ *Ecl.* IX 47: "Mira que al cielo asomóse la estrella de César Dioneo" (trad. V. Cristóbal).

Concluimos estas muestras de evemerismo con el ejemplo que ha prestado su nombre a este tipo de racionalismo, el transmitido por el propio Evémero (luego Ennio, después Cicerón...), se trata del mito de la sucesión. Se preguntaba San Agustín por Jove y por Saturno, y si este último era el mismo del que afirmaba Virgilio haber llegado a Italia según la siguiente secuencia¹⁵¹²:

*Arma Iovis fugiens et regnis exsul ademptis,
qui genus indocile et dispersum montibus altis
composuit legesque dedit Latiumque vocari
maluit, his quoniam latuisset tutus in oris?*¹⁵¹³

La desvirtuación del papel de los dioses-hombres era una constante en sus obras, como recogemos en la siguiente secuencia, en la que reflejaba el absurdo de la lucha por el poder entre el padre y el hijo, Saturno y Jove, que se refleja en el mito de la sucesión, y se amparaba a ese fin en los testimonios de Virgilio:

*primus ab aetherio venit Saturnus Olympo
arma Iovis fugiens et regnis exsul ademptis*¹⁵¹⁴.

Una vez concluida la racionalización de los dioses, no desaprovechaba la ocasión para ridiculizarlos. Ese era el procedimiento que empleaba más a menudo contra la mitología pagana. Consideraba que los verdaderos fundadores de Roma habían sido los dioses Penates; esos dioses, que ya habían sido vencidos una vez y cuya derrota le había costado a Troya la pérdida de su existencia. Afirmaba de esta manera que las ciudades terrenas, entonces Troya, ahora Roma, igual que sucedía con el hombre, nacían y morían. La emigración de esos dioses ya vencidos sólo podía representar un mal augurio. Virgilio dicta los versos, pero San Agustín se hace eco de ellos no con la mención de su nombre sino bajo la indeterminación, ya que aparecen insertas en un fragmento homilético¹⁵¹⁵:

Gens inimica mihi Tyrrhenum navigat aequor,

¹⁵¹² *De cons. Evang.* 1, 23, 34.

¹⁵¹³ *Aen* VIII 320-323: "huyendo de las armas de Júpiter, desterrado del reino que perdiera. Él fue quien reunió a aquella raza indómita dispersa por las cimas de los montes y la sometió a leyes y él quiso que se llamara Lacio, ya que vivió seguro, oculto de la vista en sus riberas." Relaciona la etimología del Lacio con *latere* ("ocultarse; estar oculto"). Varrón atribuye un origen incierto y confuso a esta palabra (*L. L.* V 32)

¹⁵¹⁴ *Aen.* VIII 319s: "Primero fue Saturno el que llegó desde el celeste Olimpo huyendo de las armas de Júpiter, desterrado del reino que perdiera."

¹⁵¹⁵ *Serm.* 81, 9.

*Ilium in Italiam portans victosque Penates*¹⁵¹⁶.

Hablemos de Júpiter, dios principal y padre de los dioses para los romanos. Describe quién es este dios a través de un verso de Virgilio que utilizará en no pocos lugares, algunos de ellos con una intención positiva sincretizando a Jove con Dios; no sucede así en esta ocasión, pues desecha la credibilidad de esta afirmación porque procede de un poeta¹⁵¹⁷:

*Iovis omnia plena*¹⁵¹⁸

Se trataba de una forma de definir a Jove como un alma que abarcaba el mundo y que daba vida a todo. Y no sólo se le confería esa facultad, sino que además se trataba de un dios que gobernaba las causas¹⁵¹⁹:

*felix qui potuit rerum cognoscere causas*¹⁵²⁰

Parecía inevitable establecer la comparación entre el principal dios de los paganos y el Dios único de los cristianos. Frente al poder de Júpiter, que era terreno y limitado, se alzaba en antítesis el de Dios, que era celeste y eterno. Era muy del gusto de San Agustín la impostación de diálogos, como podemos comprobar en la siguiente secuencia, donde fingía un encuentro con Virgilio, y lo obligaba a confesar la falsedad de la afirmación de que Júpiter concedía un poder sin fin; igualmente, le exigía una rectificación y una excusa; el poeta no puede sino otorgarle la razón y presentar disculpas: “Lo sé, pero ¿qué podía hacer quien vendía sus palabras a los romanos, sino prometer con esta adulación lo que era falso?”¹⁵²¹ Siempre dispuesto a exculpar a Virgilio, le exigía una confesión desde su tumba para liberarlo de sus errores paganos e insertaba una frase suya a la que dotaba de credibilidad:

*Non res Romanae perituraque regna*¹⁵²²

Como se observa en este diálogo fingido, sentía la necesidad de salvar el alma de Virgilio manteniéndolo al margen de la religión pagana.

¹⁵¹⁶ *Aen.* I 67s

¹⁵¹⁷ *De civ.* 4, 9; *cf. ib.* 4, 10; 7, 9; *De cons. Evang.* 1, 23, 31; 1, 23, 35.

¹⁵¹⁸ *Ecl.* III 60: “De Júpiter están todas las cosas llenas.”

¹⁵¹⁹ *De civ.* 7, 9, 1.

¹⁵²⁰ *Georg.* II 490: “Dichoso aquel que llegó a conocer las causas de las cosas.” Este es otro de esos versos que ofrece una presencia polivalente y múltiple en las obras de San Agustín; *cf. De fide, spe et charit.* 16, 5.

¹⁵²¹ *Serm.* 105, 7, 10 (Lucas).

¹⁵²² *Georg.* II 498: “ni los negocios de Roma, ni los reinos destinados a perecer.”

Hemos hablado de los poderes de Júpiter, pero veamos qué hay acerca de su identificación astral. Para describir su identificación con el éter, toma prestada la siguiente afirmación de Virgilio¹⁵²³:

*tum pater omnipotens fecundis imbribus aether coniugis
in gremium laetae descendit*¹⁵²⁴

Lo llama Marón, y procura seguir la interpretación que los sabios habían aportado acerca de esta cuestión: el éter no es espíritu, sino un cuerpo sublime; y es precisamente gracias a ese cuerpo como se extiende sobre el aire¹⁵²⁵. Para contrastar esta información, añadía las conjeturas de las distintas corrientes filosóficas acerca de Dios, pues así pensaba San Agustín en relación con los filósofos paganos, es decir, ese dios supremo era Dios: según los platónicos, no era cuerpo, sino espíritu; los estoicos pensaban, en cambio, que Dios era un cuerpo¹⁵²⁶. Entre otras pruebas, quedaba demostrado el origen humano de Jove desde el momento en que admitían que había sido alimentado por una cabra; en consecuencia, estaban reconociendo que no sólo se había nutrido en la tierra, sino también que habían atribuido a un dios la necesidad de alimentarse y, por si fuera poco, haberlo hecho con un alimento propio de hombres y no de dioses. Concluía lo absurdo que era intentar comprender la esencia divina mediante la reflexión de los filósofos y, al mismo tiempo, prestar adoración en los templos a instancias de los poetas. Una vez más los poetas se convertían en los artífices de la religión y no los filósofos; luego la mayor responsabilidad en el mantenimiento y celebración de los ritos religiosos era competencia de los filósofos.

Hemos hablado brevemente arriba de la reina de los dioses; también Virgilio nos informa de ella: *soror et coniux*¹⁵²⁷. San Agustín desvelaba cómo en su época ya se había iniciado el sincretismo de los dioses; primero nos transmite distintas facultades de la tierra, a saber: *Terra, Tellus, Tellumo*¹⁵²⁸; a continuación, se hace eco de las afirmaciones de los filósofos y describe cómo la propia diosa Juno, aun diversificada en distintas

¹⁵²³ *De cons. Evang.* 1, 23, 31.

¹⁵²⁴ *Georg.* II 325s.

¹⁵²⁵ Queda clara la alegoría de la jerarquía del matrimonio en el que el marido ocupaba el papel preponderante sobre la esposa, representados respectivamente en esta ocasión por Júpiter-éter y Juno-aire; interpretación, por otra parte, que abundaba entre los escoliastas del poeta, como Servio.

¹⁵²⁶ Cf. Cic. *De nat. deor.* I 12, 30.

¹⁵²⁷ *Aen.* I 47: “hermana y esposa.”

¹⁵²⁸ *Tellumo*: Esta última denominación apenas es conocida. San Agustín no aclara cuáles son las distintas atribuciones de cada uno de estos formatos de la tierra.

manifestaciones, abarcaba las siguientes divinidades en sí misma: *Terra, Ceres, Vesta*; al extremo -llegaba a afirmar- de haber quienes piensan que también es *Venus*. Esto estimulaba su ironía y, a tal efecto, expresaba con un juego de palabras un lugar intermedio entre la virginidad y la lascivia que acompañaba a esta diosa. Hacía una mención expresa de Virgilio y, curiosamente, afirmaba que la información que transmitía en sus versos había sido tomada de los libros de los filósofos¹⁵²⁹. Quedaban, pues, enfrentadas sus obras *Eneida* y *Geórgicas*; adjudicaba a la segunda un curioso origen filosófico, mientras que legaba a la primera un valor histórico o mitológico según fuera de su interés resaltar una u otra cuestión¹⁵³⁰:

*tum pater omnipotens fecundis imbribus Aether
coniugis in gremium laetae descendit*¹⁵³¹

Siuviésemos que juzgar a este Padre de la Iglesia desde los ojos de nuestra generación, no dudaríamos en tildarlo de misógino o supremacista con respecto a la mujer; pero si fuésemos justos, no deberíamos hacer recaer ese peso sólo en él, sino que habría que extenderlo a todas las sociedades desde la Antigüedad hasta nuestros días, en los que se dedican magnos esfuerzos a invertir esta errónea interpretación del papel de la mujer en el mundo. San Agustín, pero también Virgilio, albergaba este pensamiento, como prueba el siguiente fragmento extraído del mantuano, donde pretendía demostrar la aparente debilidad de Juno y la conveniencia de mantenerla aplacada con preces; muestra una primera frase de Juno donde se siente vencida por un mortal y, a continuación, desliza la amonestación de Héleno a Eneas para que con sus preces la mantenga aplacada¹⁵³²:

*Vincor ab Aenea!*¹⁵³³

¹⁵²⁹ *Nam hoc quoque in libris suis habent eorum docti atque sapientes: neque de figmentis poeticis, sed de philosophorum libris a Virgilio dictum est* ("Pues también sus sabios y eruditos tienen esto en sus libros; y no fue tomado de los libros poéticos por Virgilio, sino de los de los filósofos.") Quizás interpretase San Agustín que la obra de Lucrecio *De rerum natura*, de la que había bebido su epicureísmo Virgilio, fuese una obra filosófica y no estrictamente poética; pero no hallamos ni una mención a este poeta en las obras de San Agustín. No creemos que ello se debiera, como en el caso de Ovidio, a un silencio forzado, sino más bien al desconocimiento de la obra, de cuyo contenido sí habría tenido noticia a través de Cicerón o de su formación escolar. Cf. *Lucr. De rer. nat.* I 250; II 992.

¹⁵³⁰ *De civ.* 4, 10.

¹⁵³¹ *Georg.* II 325s: "Entonces el Padre Omnipotente, el Éter, descende en forma de lluvias fecundantes al seno de su regocijada esposa."

¹⁵³² *De civ.* 10, 21.

¹⁵³³ *Aen.* VII 310: "¡Soy derrotada por Eneas!"

*Iunoni cane vota libens dominamque potentem
supplicibus supera donis*¹⁵³⁴

Los dioses romanos también alcanzan una cuota de protagonismo en los versos de Virgilio. En su repaso de la etiología del mito, San Agustín encontraba a Pico y a Saturno. Según afirmaba, los adoradores de este dios negaban su ascendencia humana, pero él los desdice con los siguientes versos de Virgilio en los que el poeta ensalza los orígenes del pueblo de los Laurentes a partir de Saturno y Pico, y demuestra con ello que el primero fue rey y que, por tanto, su hijo fue como él rey y hombre¹⁵³⁵:

*is genus indocile ac dispersum montibus altis
composuit legesque dedit, Latiumque vocari
maluit, his quoniam latuisset tutus in oris.
aurea quae perhibent illo sub rege fuere
saecula*¹⁵³⁶

Hay ciertos dioses que figuran en la clasificación de San Agustín en la gama baja del panteón romano y que encuentran también su acomodo en las obras del santo gracias al testimonio de Virgilio. Existía un recurso formal para reconocer con temor o reverencia a los dioses desconocidos u olvidados, a fin de que no se mostraran adversos por sentirse ignorados en las páginas de los poetas. Virgilio les dedica la siguiente fórmula¹⁵³⁷: *quos fama obscura recondit*¹⁵³⁸. San Agustín utiliza este verso en referencia a los dioses Vitumno Vivificador y Sentino Sensificador¹⁵³⁹.

Al hablar de la visibilidad de los dioses, toma de Virgilio la evidencia, pero no añade la firma de su autor¹⁵⁴⁰: *clarissima mundi lumina*¹⁵⁴¹. En realidad, está pensando más bien en los *daemones*. Estos seres intermedios que tantas páginas ocuparon en las obras del obispo, inspirado en los apologistas precedentes y muy especialmente en su

¹⁵³⁴ *Aen.* III 438s: “ante todo honra con tus plegarias el poder de Juno soberana, entónale de grado tus promesas.”

¹⁵³⁵ *De civ.* 18, 15.

¹⁵³⁶ *Aen.* VIII 321-325: “Él fue quien reunió a aquella raza indómita dispersa por las cimas de los montes y la sometió a leyes y él quiso que se llamara Lacio, ya que vivió seguro, oculto de la vista en sus riberas. Floreció en su reinado la edad de oro, así se la llamó.”

¹⁵³⁷ *De civ.* 7, 3, 1.

¹⁵³⁸ *Aen.* V 32: “a los que ocultó la fama.”

¹⁵³⁹ Si el primero dotaba de vida al nacido, el segundo le transmitía los sentidos. Son un claro ejemplo de pseudo-racionalismo en el que el nombre de la actividad da vida al dios. Posible hápax, ya que es el primer autor, que sepamos, que menciona a estos dioses y sus apodos y quizá el único.

¹⁵⁴⁰ *De civ.* 9, 16, 2.

¹⁵⁴¹ *Georg.* I 5s: “Brillantísimas luces del mundo.”

compatriota Apuleyo¹⁵⁴², adquieren protagonismo a partir de la iluminación que le ofrecía Virgilio; *v. gr.*, utilizaba una expresión que se correspondía con la descripción que el poeta hace de Proteo¹⁵⁴³ para expresar las cualidades de los *daemones*: *formas se vertit in omnes*¹⁵⁴⁴.

La facilidad en el desplazamiento y la sutileza de sus cuerpos convertían a los démones en espíritus muy habilidosos y disponían de la capacidad de conocer antes que los hombres lo que los profetas habían manifestado en la Antigüedad; eso entendía San Agustín y, por consiguiente, interpretaba que sabían que habría una destrucción de templos¹⁵⁴⁵ y que, conociendo de antemano que los gentiles abandonarían sus ritos de adoración por esa causa, ofrecían una enorme resistencia. Así pues, habla el mejor de los poetas gentiles y, en sus versos, presenta a la diosa Juno rechazando los hados de la muerte que se habían dictado para el rey rútilo Turno¹⁵⁴⁶:

*Nunc manet insontem gravis exitus, aut ego veri
vana feror. Quod ut o potius formidine falsa
ludar et in melius tua, qui potes, orsa reflectas!*¹⁵⁴⁷

No se trataba de la presciencia divina, que sólo correspondía a Dios, sino que, gracias a su habilidad y a su atemporalidad, esos seres tenían la capacidad de enterarse de los acontecimientos antes que los hombres.

Muchos de los prodigios que se habían transmitido a través de la mitología eran denostados públicamente, pero con algunos de ellos mantenía ciertas reservas no tanto por atribuirlos a una intervención de la divinidad, sino porque gente habilidosa se hubiera dado mañas para embaucar a los demás. En este sentido, hablaba de la piedra de asbesto que se hallaba en un templo dedicado a la diosa Venus y que prendía sin apagarse ni siquiera con las inclemencias del tiempo. Esta es una buena excusa para hallar otro ejemplo de transmisión de mitología clásica a expensas de Virgilio, de quien se sirve con el título de *nobilis poeta*, pero cuyo nombre omite; encontramos ese ejemplo

¹⁵⁴² Cf. Apul. *De deo Socr.*

¹⁵⁴³ *De civ.* 10, 10.

¹⁵⁴⁴ Cf. *Georg.* IV 400. Se inspira en la descripción que hace Virgilio de Proteo, pero la frase es de San Agustín: “Se transmuta en todas las formas.”

¹⁵⁴⁵ Está pensando en la orden imperial de destrucción de templos paganos.

¹⁵⁴⁶ *De div. daem.* 7; cf. *De doctr. christ.* 2, 4, 5, 12-14; 20-24; *Conf.* 1, 12, 19; 13, 21.

¹⁵⁴⁷ *Aen.* X 630-632: “Ahora sin merecerlo le aguarda un fin cruel o no doy yo con la verdad. Pero ojalá me engañe por un falso temor y cambies tu designio -lo puedes- y le des un fin mejor”.

en la atribución que hace a la sacerdotisa que cuidaba el templo de las Hespérides de dominar las artes mágicas con las que es fácil confundir a los incautos¹⁵⁴⁸:

*haec se carminibus promittit solvere mentes
quas velit, ast aliis duras immittere curas,
sistere aquam fluviis et vertere sidera retro,
nocturnosque movet Manis: mugire videbis
sub pedibus terram et descendere montibus ornos*¹⁵⁴⁹.

Cerramos este apartado de la mitología virgiliana con la alusión a los Campos Elíseos; dibuja esta imagen fabulosa desde los ojos del mantuano y empareja su interpretación con la metempsicosis de Platón. Explicaba el significado de Elíseos según la fábula y lo consideraba *gaudia beatorum* o gozos de los bienaventurados: “las almas de los difuntos, una vez purificadas, son enviadas a los Campos Elíseos y, una vez allí, evocadas hacia el río Leteo, es decir, al olvido de su pasado¹⁵⁵⁰.

*scilicet immemores supera ut convexa revisant
rursus, et incipiant in corpora velle reverti*¹⁵⁵¹.

3.3.5 Fragmentos de inspiración filosófica tomados de Virgilio.

San Agustín fue un profundo amante de la filosofía y a través de ella llegó al conocimiento de Dios. Aunque su fuente principal de inspiración y aprendizaje le vino a través de Cicerón, encontraba a menudo pinceladas de esta ciencia en los versos de Virgilio, más ampliamente en la *Eneida* y específicamente en el libro VI; en esta obra aparecían expresadas numerosas reminiscencias platónicas, e interpretaba en ese pensamiento del poeta cierta aproximación a su Verdad. Son distintos los temas éticos o morales sobre los que trata San Agustín en sus obras y, a menudo, Virgilio le daba soporte para esos asuntos: el dolor, la vida tranquila, la felicidad, pero sobre todo el alma, cuestión vital en su pensamiento que nunca se vio capaz de resolver de forma

¹⁵⁴⁸ *De civ.* 21, 6.

¹⁵⁴⁹ *Aen.* IV 487-491: “Esta con sus ensalmos asegura que puede librar los corazones que ella quiere, infundir en otros tenaces obsesiones, detener la corriente de los ríos, hacer retroceder a las estrellas; ella evoca a los Manes en la noche; sentirás mugir bajo sus pies la tierra y descender los fresnos de los montes.”

¹⁵⁵⁰ *De civ.* 10, 30.

¹⁵⁵¹ *Aen.* VI 750s: “por que, perdido todo recuerdo del pasado, tornen a ver la bóveda celeste y comience a aflorar en ellas el deseo de volver a los cuerpos.”

definitiva y a la que dedicó no pocos de sus esfuerzos. Esas secuencias de Virgilio que lo ayudan en sus meditaciones filosóficas aparecen primordialmente en *La ciudad de Dios*, *Enchiridion* y en sus cartas, aunque no de forma exclusiva.

A menudo le gustaba reflexionar sobre el tiempo y la escasa relevancia que tenía este -caso de existir- en la vida de los hombres, pero no era un tema exclusivo de San Agustín, sino un lugar común en la filosofía de su tiempo. Encontramos, por ejemplo, una transmisión indirecta de ello en una epístola que recibe de San Jerónimo, a quien consultaba con frecuencia sobre diversos temas; en esa misiva quedan al descubierto algunos de los principales autores paganos cuyas obras circulaban por las manos de la gente erudita. No parecían muy fluidas las relaciones entre ambos hombres santos a juzgar por el contenido de esta carta, en la que parece reprochar al obispo cierto aire de vanagloria a costa de sus propias ayudas. Nos lega un detalle curioso y es que parecía ser frecuente la copia múltiple de una carta para ser enviada con distintos mensajeros, suponemos que por el riesgo de extravío¹⁵⁵². Sin embargo, en esta ocasión, la carta que había llegado a San Jerónimo supuestamente procedente de San Agustín carecía de firma. Era este un hecho insólito en el obispo de Hipona (pues la fórmula de sus cartas incluía el saluda con su nombre en el encabezamiento), lo que la convertía en una carta con claros visos de ser apócrifa y que, por ello, despertaba los recelos de su receptor. No obstante, a pesar de sospechar de su falsedad, le dio cumplida respuesta y concedía en ella un tratamiento de amigo a San Agustín. Aun poniendo en duda su autoría, le enviaba el siguiente reproche: “Así pues, como ya antes te he escrito, envía la misma carta con tu firma o deja de molestar a un anciano que se oculta en su celdilla. Pero si quieres ejercitarte o hacer gala de tu erudición, busca jóvenes elocuentes y nobles, de los que se dice que son abundantes en Roma, que puedan y se atrevan a debatir contigo y a compartir el yugo con un obispo en la disputa de las Santas Escrituras.” Como se puede apreciar, San Agustín no siempre era receptor de halagos, es más, en esta misiva percibimos los ojos con que lo miraba San Jerónimo, con los que advertía en él cierto ansia de gloria que el propio obispo había considerado en otros lugares de sus obras causa de grandes conflagraciones de la humanidad. Añadía el autor de la epístola una

¹⁵⁵² Claire Sotinel (*Augustine's Information Circuits*, en Vessey, 2012, 125-137) hace un estudio pormenorizado sobre la epistolografía agustiniana en el que explica, entre otras cuestiones, cuáles eran las vías de comunicación en tiempos de San Agustín y los lapsos de tiempo que pasaban en la llegada de la información; asimismo, elabora una meritoria clasificación de los tipos de cartas del Padre de la Iglesia.

anécdota recogida por Livio en la que Aníbal agotó la paciencia de Q. Máximo por su insistencia¹⁵⁵³, y remataba con unos versos de Virgilio sobre esa misma cuestión:

*Omnia fert aetas, animum quoque. saepe ego longos
cantando puerum memini me condere soles.
nunc oblita mihi tot carmina, vox quoque Moerim
iam fugit ipsa*¹⁵⁵⁴.

Pretendía ilustrar con estos ejemplos cómo el tiempo calma el furor de la juventud.

Otro tema vital en el aspecto reflexivo de San Agustín era la felicidad. En una carta enviada a su amigo y benefactor Romaniano, se congratulaba por la calma apacible en la que vivía este; entendía que esa felicidad le venía dada por su rectitud en los asuntos morales; pero lo apercibía de que no buscara un exceso de quietud terrena que pudiera apartarlo de la espiritual. Lo remitía a estos versos de Virgilio en una invitación a la vida tranquila, pero vigilante¹⁵⁵⁵:

*Mene satis placidi vultum fluctusque quietos
ignorare iubes?*¹⁵⁵⁶

En su obra *Enchiridion* no son infrecuentes las referencias virgilianas, sin embargo, apreciaba en ellas más una referencia formal que un análisis de contenido. Utilizaba el siguiente verso de Marón (*sic*) para considerar que el conocimiento de las causas de la naturaleza no procuraba la felicidad. Ya hemos visto arriba este verso utilizado con un fin diferente¹⁵⁵⁷:

*felix qui potuit rerum cognoscere causas*¹⁵⁵⁸

Por el contrario, también se ocupaba de la infelicidad, pero le quitaba peso afirmando que a esta siempre le correspondía un consuelo. En los siguientes versos criticaba a Bruto, a quien invadía la infelicidad por haber tenido que dar muerte a sus

¹⁵⁵³ Cf. *Ab urbe cond.* XXII 12-18; No daba puntada sin hilo el erudito Jerónimo, pues en esta anécdota histórica hay un reparto de papeles en el que precisamente San Agustín representa el de Aníbal, por su condición de púnico.

¹⁵⁵⁴ *Ecl.* IX 51-54: "Todo lo roba la edad, la memoria también. Yo recuerdo días enteros, de joven, pasarme a menudo cantando. Yo tanto verso olvidé y hasta incluso la voz falta a Meris:" (trad. V. Cristóbal).

¹⁵⁵⁵ *Epist.* 15, 2.

¹⁵⁵⁶ *Aen.* V 848: "¿Que deje de mirar la cara al mar en calma y a las olas serenas me mandas?"

¹⁵⁵⁷ *Enchir.* 16, 5; cf. *De civ.* 7, 9, 1.

¹⁵⁵⁸ *Georg.* II 490: "Dichoso aquel que llegó a conocer las causas de las cosas."

propios hijos, ya que había podido más en él el amor a la patria que a sus hijos. No necesita citar el nombre del autor, le basta con resaltar que el poeta ensalza el amor por la patria a pesar de la infelicidad que ello le provocó; este acontecimiento animaba a San Agustín a recordar que ese tipo de sacrificios no se exigían en la patria celestial¹⁵⁵⁹:

*natosque pater nova bella moventis
ad poenam pulchra pro libertate vocabit,
infelix, utcumque ferent ea facta minores*¹⁵⁶⁰

Y, del mismo modo, resalta que no existe infelicidad sin consuelo:

*vincet amor patriae laudumque immensa cupido*¹⁵⁶¹.

Continuaba con la misma idea del consuelo, que desarrollaba a partir de los siguientes versos¹⁵⁶²:

*Unde tremor terris, qua vi maria alta tumescant,
obiicibus ruptis, rursusque in se ipsa residant*¹⁵⁶³

En efecto, de nada sirve el conocimiento de la naturaleza en tanto que el hombre no tiene capacidad alguna sobre ella.

Otro de los problemas que, desde la mirada de San Agustín, agitaban la felicidad del hombre era el error. Sobre este asunto aludía a Virgilio con una mención velada pero laudatoria, *summum poeta*, y tomaba la sugerencia del siguiente verso para significar un amor desdichado¹⁵⁶⁴:

*ut vidi, ut perii ut me malus abstulit error!*¹⁵⁶⁵

A la vista de este ejemplo, concluye que el error conduce al dolor; a pesar de ello juzgaba que, en ocasiones, el error era útil para conservar la vida¹⁵⁶⁶. Redundando en

¹⁵⁵⁹ *De civ.* 5, 18, 1.

¹⁵⁶⁰ *Aen.* VI 820-822: "Y el padre que a sus hijos, por afanarse en reavivar la guerra, someterá a la muerte en nombre de la hermosa libertad. ¡Infortunado de él como quiera que tomen su acción los venideros!"

¹⁵⁶¹ *Aen.* VI 823: "Por encima de todo destacará su amor a la patria y su inmensa ansia de gloria." Este verso se encuentra repetido en *De civ.* 3, 16.

¹⁵⁶² *Enchir.* 16, 5.

¹⁵⁶³ *Georg.* II 479-480: "cuál es la causa de los terremotos, qué fuerza hinche los abismos del mar, rotos sus diques, y hace que sobre sus mismos senos de nuevo se sosieguen."

¹⁵⁶⁴ *Enchir.* 17, 5.

¹⁵⁶⁵ *Ecl.* VIII 41: "Cuando te vi, ¡oh qué muerte me tuvo y cuán mal extravió!" (trad. V. Cristóbal).

este asunto, decía que en ocasiones una mala interpretación podía conducir al sujeto a entender por su contrario cosas que no le eran gratas, *v. gr.*, lo amargo por dulce, lo áspero por suave... Bajo el deíctico *ille*, ocultaba estas palabras de Virgilio ¹⁵⁶⁷:

*gratusque parentibus error*¹⁵⁶⁸

El castigo fue otro de los temas de ámbito filosófico en el que Virgilio le prestó su ayuda. Cuando los platónicos pensaban que las faltas debían ser correctivas, ya fuese en virtud de las leyes divinas o humanas, no faltaban entre los paganos quienes pensaran que, además de la corrección, era necesaria una acción punitiva. San Agustín compartía esta opinión, pues si no existía el castigo, se redundaba en el error, por ello no era suficiente el arrepentimiento. Previamente a la secuencia que había escogido, se dirigía a nuestro poeta como Marón y confería a sus versos la envergadura de sentencia al hablar de las almas¹⁵⁶⁹:

*hinc metuunt cupiuntque, dolent gaudentque*¹⁵⁷⁰, *neque auras*
dispiciunt clausae tenebris et carcere caeco.
quin et supremo cum lumine vita reliquit,
non tamen omne malum miseris nec funditus omnes
corporeae excedunt pestes, penitusque necesse est
multa diu concreta modis inolescere miris.
ergo exercentur poenis veterumque malorum
supplicia expendunt: aliae panduntur inanes
suspensae ad ventos, aliis sub gurgite vasto
*infectum eluitur scelus aut exuritur igni*¹⁵⁷¹.

¹⁵⁶⁶ Seguramente estaba pensando en aquel episodio narrado por san Posidio (*Vita sancti Augustini*) en el que, viajando de una ciudad a otra, se equivocó de camino; de esta forma esquivó la asechanza de unos circunceliones que lo aguardaban emboscados para quitarle la vida.

¹⁵⁶⁷ *Enchir.* 20, 7.

¹⁵⁶⁸ *Aen.* X 392: "Y su perplejidad les daba gozo." Se refiere a Lárides y Timbro; eran los mellizos hijos de Dauco, a quienes con frecuencia los confundían sus padres, cuestión esta que les resultaba motivo de chanza.

¹⁵⁶⁹ *De civ.* 21, 6.

¹⁵⁷⁰ Reutiliza este fragmento en *De civ.* 21, 3.

¹⁵⁷¹ *Aen.* VI 733-742: "De aquí nace en las almas su temor y ansiedad, sus duelos y sus gozos. Encerradas en las tinieblas de su ciega cárcel, no logran percibir las libres auras. Ni aun el día postrero, cuando la vida ha abandonado el cuerpo, alejan todo el mal de sí los desgraciados ni todas las escorias de la carne. Y es forzoso que muchas por misteriosa traza perduren arraigadas en lo hondo de las almas. Por eso las someten a castigos con que pagan las penas de las culpas pasadas. Unas penden tendidas al soplo inconsistente de los vientos, otras lavan la mancha de su culpa abajo, en el enorme regolfo borboteante, otras se purifican por el fuego."

Ya hemos visto en los fragmentos seleccionados de Cicerón, entre otros autores, que una de las cuestiones que creó honda preocupación en San Agustín fue el suicidio, pues entendía que no dejaba de ser el asesinato de uno mismo y, en consecuencia, al suicida nunca podría alcanzarle un perdón que sí podrían obtener otros asesinos. Él invitaba a soportar cualquier tipo de sufrimiento que se pudiera padecer, ya que siempre existía el consuelo y se obtenían méritos para la vida celeste. Uno de los suicidios de mayor renombre en la historia de Roma fue el de Lucrecia, por su valor y a la vez por su necesidad. Este último aspecto es el que le interesa resaltar en la ocasión que nos ocupa y recuerda a los lectores cuál es el lugar que corresponde a los criminales de esa índole. San Agustín procura evitar pronunciarse acerca de la topografía infernal, pero se deja seducir al respecto por Virgilio en la siguiente secuencia donde anticipa el lugar que le aguardaba a Lucrecia en los infiernos, como a los demás suicidas, paraje del que nunca lograría escapar por causa del crimen fatal cometido¹⁵⁷²:

*qui sibi letum
insontes peperere manu, lucemque perosi,
proiecere animas*¹⁵⁷³.

*Fata obstant, tristisque palus innabilis unda
alligat*¹⁵⁷⁴

Amigo de la moderación en los deseos del cuerpo, gustaba de distinguir entre la necesidad y el placer; así pues, en la siguiente serie de Virgilio discriminaba entre el hambre y el placer de comer¹⁵⁷⁵:

- En relación con el hambre: *postquam exempta fames epulis, mensaeque remotae*¹⁵⁷⁶. En esta secuencia, los hombres de Eneas toman unas pocas viandas tras el naufragio.
- Como ejemplo del placer: *postquam exempta fames et amor compressus edendi*¹⁵⁷⁷. En esta otra, se relata la recepción que Evandro dispensa a Eneas, en la que sacian el hambre, sí, pero también queda satisfecho el placer de comer.

¹⁵⁷² *De civ.* 1, 19, 2.

¹⁵⁷³ *Aen.* VI 434-436: "los que libres de culpa se dieron muerte por su mano y por odio a la luz expulsaron sus vidas."

¹⁵⁷⁴ *Ib.* 438-439: "Pero una ley divina lo veda y les ciñen las aguas desoladas de la odiosa laguna."

¹⁵⁷⁵ *C. Iul.* 4, 14, 67.

¹⁵⁷⁶ *Aen.* I 216: "y satisfecha el hambre, retiradas las mesas..." Cf. Serv. *ad Aen.* 1, 216.

¹⁵⁷⁷ *Aen.* VIII 184: "Satisfecha ya el hambre y aplacado el apetito."

En su debate acerca de si la memoria pertenecía al espíritu o al cuerpo, se preguntaba si había de considerarse que correspondía al cuerpo por ser él quien recibe la información de los sentidos; aun entendiendo que la memoria pertenece al espíritu, admitía la existencia de esta en los animales; se valía de los ejemplos de las golondrinas, que sabían retornar a sus nidos año tras año, y de las cabras, de las que se decía con razón lo que afirmaba Virgilio¹⁵⁷⁸:

*Atque ipsae memores redeunt in tecta...*¹⁵⁷⁹

Lo expresaba de forma natural, sin mencionar al autor de la cita, como si se tratase de una voz anónima dotada de autoridad. A estos ejemplos añadía el del perro de Ulises, también de forma impersonal y como referencia histórica¹⁵⁸⁰.

Al hablar del orden y de la percepción del arte a través de los sentidos en coordinación con la razón, discernía la necesidad de diferenciar la forma del fondo, pues siendo aparentemente la estética lo que percibían nuestros sentidos, sin embargo, el fondo del mensaje podía no ser positivo; para ejemplificar el aserto, mostraba estos versos de Virgilio, sin citar a su autor, donde tanto la forma como el contenido eran dignos de elogio¹⁵⁸¹:

*quid tantum Oceano properent se tingere soles
Hiberni, vel quas tardis mora noctibus obstet?*¹⁵⁸²

Reflexionaba San Agustín acerca de si los sabios estaban sujetos a las pasiones y mencionaba como ejemplo la anécdota que refiere Aulo Gelio¹⁵⁸³, cuando hablaba de la epistemología de los estoicos, sobre un filósofo estoico que sintió miedo en una tormenta en el mar. Mostraba con este ejemplo que los sabios también estaban expuestos a las pasiones del cuerpo, pero que lo que les diferenciaba de la gente común era precisamente el saber elegir entre el bien y el mal; concluía que les era imposible renunciar a las pasiones. De esta forma explicaba San Agustín que, en los sabios, la

¹⁵⁷⁸ *De mus.* 1, 4, 8.

¹⁵⁷⁹ *Georg.* III 316: "y ellas mismas, acordándose, vuelven a su aprisco"

¹⁵⁸⁰ *Od.* XVII 290-327.

¹⁵⁸¹ *De ord.* 2, 11, 34.

¹⁵⁸² *Georg.* II 481-482: "por qué los soles del invierno se apresuren tanto a bañarse en el Océano, o qué barrera se oponga a las noches tardas en llegar." Versos repetidos por el propio Virgilio en *Aen.* I 745s.

¹⁵⁸³ *Noct. Att.* XIX 1, 1-14. Dice de este autor: *vir elegantissimi eloquii.*

razón sometía a las pasiones y permitía que prevaleciera la virtud, como afirmaba Virgilio de Eneas¹⁵⁸⁴:

*mens immota manet, lacrimae volvuntur inanes*¹⁵⁸⁵.

En otro ejemplo de transmisión indirecta de Virgilio, aparece de nuevo como protagonista de una carta a San Jerónimo en una información sobre el origen del alma. Si anteriormente entreveíamos cierta acritud frente a San Agustín, ahora lo señalaba como ejemplo de erudición sobre un asunto en el que, por otra parte, su opinión era coincidente con la de San Jerónimo. Al igual que en el caso mencionado *supra*, utilizaba el presbítero de Belén las palabras de Virgilio para referirse a una incursión de los bárbaros, de quienes habían sido víctimas¹⁵⁸⁶:

*lateque furentes
Barcae*¹⁵⁸⁷

El alma y todo lo relacionado con ella fue el gran misterio para el que San Agustín se sintió incapaz de formular una respuesta verosímil y racional. En una disertación sobre el origen del alma y con objeto de rebatir la tesis de Tertuliano sobre esta cuestión¹⁵⁸⁸, quien afirmaba entre otras cosas que el alma estaba dotada de cuerpo, evocaba una metonimia de Virgilio, a quien se refería de forma indeterminada (*sicut ait quidam*)¹⁵⁸⁹:

*vina coronant*¹⁵⁹⁰

Pretendía explicar lo que era la metonimia; pues afirmaba que se decía ‘alma’ en lugar de ‘cuerpo’, por tratarse de una suerte de locución en la que se citaba el contenido por el continente. En este orden de cosas, añadía las explicaciones de los vocablos ‘basílica’ como continente e ‘iglesia’ como contenido.

¹⁵⁸⁴ *De civ.* 9, 4, 2-3.

¹⁵⁸⁵ *Aen.* IV 449: “pero su voluntad permanece inflexible y van rodando sus lágrimas en vano.”

¹⁵⁸⁶ *Epist.* 165, 2, 2. Aporta un dato histórico interesante, esta carta está fechada en 411, al año siguiente de la invasión de Roma por Alarico; lo que demuestra que las incursiones bárbaras se daban ya por todo el Imperio, tanto por tierra como por mar.

¹⁵⁸⁷ *Aen.* IV 42-43: “Y los barceos, que dilatan su furia a lo ancho...”

¹⁵⁸⁸ Cf. Tert. *De anima* 27; Aug. *De Gen. ad litt.* 10, 25, 41.

¹⁵⁸⁹ *Epist.* 190, 5, 19.

¹⁵⁹⁰ *Aen.* I 724 y VII 147: “Coronan los vinos”. Como se puede apreciar en ambos pasajes, se trataba de un procedimiento habitual en la preparación de los banquetes, pues colocaban unas guirnaldas en las copas del vino.

La intención didáctica era inherente a San Agustín; si hemos hablado de metonimias en su experiencia filosófica de inspiración virgiliana, no podemos obviar la aclaración de otros tropos empleados por el poeta en su experiencia con las almas; pues admitía que, en ocasiones, el lenguaje del alma se aplicaba al cuerpo y viceversa: “Pues si Virgilio dijo *mons improbus*¹⁵⁹¹ (monte destructor) y *iustissima tellus*¹⁵⁹² (tierra justísima), vocablos que ves trasladados del alma al cuerpo, ¿qué hay de admirar si de forma indistinta decimos ‘longanimidad’, cuando sólo se puede aplicar a los cuerpos?”¹⁵⁹³

Su gran fuente de inspiración en cuanto al conocimiento del alma era el sentir de los platónicos; según ellos, el alma podía tener sentimientos procedentes del cuerpo al que estaba ligada, como el temor, el deseo, el sufrimiento y el gozo. Entendía San Agustín que existían dos tipos de muerte: una corporal de la que se separaba el alma y otra eterna que se daba por la privación de Dios. Sin embargo, ese testimonio no lo tomaba directamente de los platónicos, sino de Virgilio, tal como él mismo atestigua¹⁵⁹⁴:

*hinc metuunt cupiuntque, dolent gaudentque*¹⁵⁹⁵.

Y era ese libro VI de la *Eneida* el que mayormente le resultaba de utilidad para buscar la luz en la cuestión de las almas; especialmente le llamaba la atención en lo relativo a la metempsicosis platónica; así sucedía, por ejemplo, al hablar de los Campos Elíseos¹⁵⁹⁶:

*scilicet immemores supera ut convexa revisant
rursus, et incipiant in corpora velle reverti*¹⁵⁹⁷.

Se servía de esos mismos versos en otra secuencia para hacer un alegato en contra de quienes rechazaban la idea de la inmortalidad de los primeros hombres; rebatía la opinión de los platónicos de que los sabios, al abandonar el alma sus cuerpos, se encaminaba a un astro, donde residía hasta adquirir nuevos deseos de reencontrarse

¹⁵⁹¹ *Aen* XII 687.

¹⁵⁹² *Georg.* II 460.

¹⁵⁹³ *De quant. an.* 17, 30.

¹⁵⁹⁴ *De civ.* 21, 3, 2.

¹⁵⁹⁵ *Aen.* VI 733: “De aquí nace en las almas su temor y ansiedad, sus duelos y sus gozos.” Verso repetido en *De civ.* 14, 3, 2, donde afirma que Virgilio parece explicar el sentimiento de Platón en la cuestión de la naturaleza ígnea de las almas.

¹⁵⁹⁶ *De civ.* 10, 30.

¹⁵⁹⁷ *Aen.* VI 750-751: “por que, perdido todo recuerdo del pasado, tornen a ver la bóveda celeste y comience a aflorar en ellas el deseo de volver a los cuerpos.” Verso repetido en *De civ.* 22, 26, para expresar el juicio de Platón de que esas almas estaban dominadas por el deseo de recibir un cuerpo.

con un cuerpo, luego entendían que la naturaleza de esos espíritus era etérea y desprovista de carne; frente a esta opinión, San Agustín defendía que Cristo había dado la promesa de reintegrar los cuerpos a los justos tras su muerte¹⁵⁹⁸.

Pensaban los neoplatónicos que las almas poseían una naturaleza ígnea a causa de no estar en contacto con el cuerpo, que era el responsable de las pasiones; sin embargo, San Agustín tenía una visión distinta de estas cuestiones, pues consideraba que era el alma y no el cuerpo el responsable de las faltas cometidas. Alaba a Virgilio, de quien afirma que interpreta correctamente el sentir de esos filósofos, pero lo hacía *luculentis versibus*¹⁵⁹⁹:

*igneus est illis vigor et caelestis origo
seminibus, quantum non noxia corpora tardant
terrenique hebetant artus moribundaque membra
hinc metuunt cupiuntque, dolent gaudentque, neque auras
dispiciunt clausae tenebris et carcere caeco*¹⁶⁰⁰.

Esa continua alternancia de las almas que se contaminaban y se purificaban en un eterno trasiego era inadmisibles para San Agustín, y en el supuesto de que se diese por bueno, en ningún caso podría admitir que semejante responsabilidad recayese en los cuerpos, como parecía interpretar el obispo de la siguiente pregunta que con incredulidad formulaba Eneas a su padre¹⁶⁰¹:

*'o pater, anne aliquas ad caelum hinc ire putandum est
sublimis animas iterumque ad tarda reverti
corpora? quae lucis miseris tam dira cupido?'*¹⁶⁰²

Para concluir estos episodios, cabe resaltar la diferencia de trato que recibía Virgilio de San Agustín en *La Ciudad de Dios* frente al que le dispensaba en los sermones;

¹⁵⁹⁸ *De civ.* 13, 19; cf. Plat. *Fedro* 248ab.

¹⁵⁹⁹ *De civ.* 14, 3, 2: "Con versos elegantes."

¹⁶⁰⁰ *Aen.* VI 730-734: "Conservan estos gérmenes de vida ígneo vigor de su celeste origen en tanto no les traba la impureza del cuerpo ni embota su terrena ligadura y sus miembros destinados a la muerte. De aquí nace en las almas su temor y ansiedad, sus duelos y sus gozos. Encerradas en las tinieblas de su ciega cárcel, no logran percibir las libres auras."

¹⁶⁰¹ *De civ.* 14, 5.

¹⁶⁰² *Aen.* VI 719-721: "Pero, ¿es posible, padre, creer que hay almas que remontan el vuelo desde ahí hasta la altura de la tierra y vuelvan otra vez a la torpe envoltura de los cuerpos? ¿A qué ese loco afán de los desventurados por volver a la luz?"

en la primera obra citada, no dudaba en mencionar y encumbrar al poeta en la mayor parte de las secuencias que transmite con sus versos, quizá por estar dirigida a un público erudito; en cambio, en los sermones, toda vez que se trataba de un discurso homilético y pastoral dirigido a los fieles en la iglesia, en muy raras ocasiones aparece citado su nombre. Es el caso de la metempsicosis que describe Virgilio en su libro VI y que expuso San Agustín de forma indirecta en el *Sermón* 240; en todo el relato sigue al poeta sin mencionarlo, aunque lo ubica de forma indeterminada junto a los ‘mejores filósofos’. Sabía de quién había tomado Virgilio esta información, pero, para esta cuestión, prefería alimentarse del poeta en lugar de la fuente de la que este había bebido¹⁶⁰³.

3.3.6 Secuencias de Virgilio en las que San Agustín cree percibir la presencia de Dios.

Acabamos de ver cómo omitía el nombre del de Mantua de forma interesada en un sermón. No era sincero en esa omisión a pesar de tildarlo de filósofo, pues percibió un buen número de secuencias de Virgilio en las que creyó interpretar que hablaba de Dios o que Él estaba presente de alguna manera en su pensamiento. Sí, era proverbial la reverencia que los apologistas sentían por lo general hacia el poeta de Mantua, a quien reconocían como *propheta inter paganos*; no podía faltar a esa cita el obispo; también San Agustín se dejaba arrastrar por esta corriente, el cual a menudo pretendía ocultar la relación íntima con el mantuano por un vano temor al qué dirán o simplemente por negarse a ensalzarlo a causa de sus condiciones de gentil y de poeta. Su relación con Virgilio era tal, que no se limitó como los apologistas precedentes a relacionar su supuesto cristianismo con la *Égloga* IV, sino que también reconoció la presencia cristiana de este poeta en otros rincones de sus obras.

Esa especial vinculación con Virgilio le permitía dirigirse a él con palabras dulces y ponerlo de ejemplo a fin de atestiguar cómo los paganos también podían participar de la religión cristiana¹⁶⁰⁴. Ese era el caso de Victorino, a cuya laude erigieron una estatua

¹⁶⁰³ *Serm.* 240, 4, 4; cf. *Plat. De rep.* X 614a-621b; *Timeo* 11, 40; *Aug. De civ.* 13, 19; *Cic. Somn. Scip.*; *Rep.* VI; *Verg. Aen.* VI 712-751.

¹⁶⁰⁴ Cf. FLORES, M., “A Cristo por Virgilio. Evangelización e inculturación en la Roma del siglo IV: el caso del *Centón de Proba*”, *Augustinus* vol. 53, 208-209 (2008) 65-79; en este artículo, su autor estudia el *Cento Vergilianus* de Proba, composición lírica cristiana compuesta en hexámetros dactílicos, donde su creadora, la matrona cristiana Proba, recoge fragmentos de versos virgilianos entre los que intercala secuencias propias. Flores sugiere la idea de

en el foro romano¹⁶⁰⁵. Este Victorino había sido un erudito retórico que alcanzó fama y renombre en la capital del Imperio; fue traductor al latín de Platón entre otros autores griegos y preclaro maestro de no pocos senadores. San Agustín lo tomó como ejemplo y se inspiró en Virgilio para mostrar cómo un pagano convencido se había transformado en los últimos años de su vida, renunciando a la vida acomodada que llevaba como gentil, para abrazar la fe de Cristo. Veamos el relato con el testimonio de Virgilio intercalado en forma prosaica: “Hasta aquel momento (la concesión de la estatua), venerador de ídolos, y partícipe de los ritos sacrílegos¹⁶⁰⁶, a los que entonces se desviaba casi toda la inflada nobleza romana, y...

omnigenum deum monstra, et Anubem latratorem, quae aliquando contra Neptunum et Venerem, contraque Minervam tela tenuerant

(‘dioses de toda traza y catadura, y el ladrador Anubis, que en una ocasión habían empuñado sus venablos contra Neptuno y Venus y la misma Minerva’), incluso vencidos estos por él, ya Roma les suplicaba; ese anciano Victorino los había defendido tantos años con su voz resonante y aterradora¹⁶⁰⁷.”

Los dioses orientales se habían ido introduciendo paulatinamente en Roma hasta el punto de empujar a un papel secundario a muchos de los dioses romanos tradicionales; no obstante, en ese ambiente pagano, el cristianismo iba abriéndose camino precisamente entre personas eruditas, lo que sin duda facilitaba en gran medida su difusión; no debemos obviar en esta cuestión que Victorino era maestro de nobles romanos.

En otro lugar, utilizaba el lenguaje paulino¹⁶⁰⁸ para referirse a Virgilio, a quien confería sin ambages el título de profeta de Cristo entre los paganos: *Dixit quidam*

que este tipo de composiciones fuesen el fruto de ejercicios didácticos aprendidos en la escuela. El *cento* serviría, entre otras cosas y a juicio del autor del artículo, para divulgar la religión cristiana sin olvidar la tradición literaria clásica. Cf. Aug. *Epist.* 130; 131; 150; *De bono vid.* 24; Hieron. *Epist.* 130.

¹⁶⁰⁵ El hecho de obtener este reconocimiento, en palabras de San Agustín, era el máximo galardón al que podía aspirar cualquier ciudadano del mundo. Algo exagerado el partitivo, empero nos da idea de que pocos habían logrado tal distinción.

¹⁶⁰⁶ Incluso por esta vía se llegaba a la conversión al cristianismo.

¹⁶⁰⁷ *Conf.* 8, 2, 3; cf. *Aen.* VIII 698-700:

*omnigenumque deum monstra et latrator Anubis
contra Neptunum et Venerem contraque Minervam
tela tenent.*

¹⁶⁰⁸ Cf. Tit 1,12.

proprius eorum propheta. Esto sucede en el contexto de una homilía donde acusaba a los romanos de asumir distintos cultos paganos oriundos de los territorios conquistados¹⁶⁰⁹:

*omnigenumque deum monstra et latrator Anubis
contra Neptunum et Venerem contraque Minervam
tela tenent*¹⁶¹⁰.

Como se puede observar, en esta ocasión sí recoge fielmente los versos de la *Eneida*. Se trataba de una lucha entre dioses que tildaba de indigna, cuya causa pretendía atribuir a la intervención de los *daemones* luchando contra sí mismos.

Sin mencionar a Virgilio, celebraba que tanto los paganos como los cristianos entendían que Dios era omnipotente, y lo demostraba con el siguiente verso virgiliano¹⁶¹¹:

*Deus omnipotens, rerum cui prima potestas*¹⁶¹²

Virgilio le resultaba de utilidad tanto en la celebración de las conversiones como en las exhortaciones para abrazar la fe católica, como es el caso de la epístola que enviaba a Firmo animándole a recibir el sacramento del bautismo; en esta misiva se valía de un tropo inspirado en un verso del mantuano¹⁶¹³:

*rumpe moras omnis et turbata arripe castra*¹⁶¹⁴

En un intento de conciliar fe y esperanza, nos hablaba del temor que tenían los fieles a las penas eternas; aun confiriendo a Virgilio la consideración de ser mejor poeta, consideraba que Lucano había hablado con más propiedad sobre esta cuestión¹⁶¹⁵:

*Hunc ego si potui tantum sperare dolorem*¹⁶¹⁶

¹⁶⁰⁹ *Serm.* 198, 34.

¹⁶¹⁰ *Aen.* VIII 698-700.

¹⁶¹¹ *Enchir.* 11. A excepción de la primera secuencia, que es de Lucano, todos los fragmentos de poetas profanos insertados en esta obra son versos de Virgilio. Cobra, si cabe, mayor relevancia la presencia de Virgilio en esta obra por tratarse de una de las últimas que escribió San Agustín, cuando contaba ya 67 años. Conviene recordar la apreciación que hace de las referencias de autores paganos en las que se menciona *deus* en singular: él interpreta esta palabra como una alusión velada al Dios cristiano.

¹⁶¹² *Aen.* X 100: “Dios omnipotente, el de poder primero sobre el mundo.”

¹⁶¹³ *Epist.* 2*.

¹⁶¹⁴ *Aen.* IX 13: “¡Ea, no te detengas! Corre ya a apoderarte de su desconcertado campamento.”

¹⁶¹⁵ *Enchir.* 8, 2.

Acerca de alguna cuestión que no se mostraba explícita en Virgilio, San Agustín se permitía establecer un paralelismo con el Antiguo Testamento, y del mismo modo que creía ver noticias alegóricas en el Antiguo Testamento, interpretaba algunos mensajes expresados por Virgilio: “Pues también Virgilio llama ciudad muy poderosa a la casa de Asáraco, pretendiendo que se entendiera a los romanos, que tienen su origen de los troyanos por medio de Asáraco; y a estos mismos, casa de Eneas, ya que, tras llegar los troyanos a Italia con él como caudillo, fundaron Roma. Emuló aquel poeta las Sagradas Escrituras, en las que se llama casa de Jacob al ingente pueblo hebreo¹⁶¹⁷.”

El elocuente obispo sabía jugar a la perfección con los autores profanos según lo requiriesen las distintas reglas del juego. Siempre vio el dominio de las artes liberales como una herramienta útil para la difusión del cristianismo. Virgilio le prestaba en esta ocasión armas para justificar el cristianismo desde la perspectiva de un poeta profano; de esta forma, su oponente quedaba inerme y compungido. Máximo de Madaura le había hostigado con el siguiente verso de Marón (*sic*)¹⁶¹⁸:

*trahit sua quemque voluptas*¹⁶¹⁹

Y San Agustín le respondía con otro de Marón, tan del agrado de su oponente, donde se denostaban los dioses romanos como productos fabricados por los propios hombres:

*primus ab aetherio venit Saturnus Olympo
arma Iovis fugiens et regnis exsul ademptis*¹⁶²⁰.

Recibió una pregunta en correspondencia epistolar acerca de la virginidad de la madre de Dios y precisamente indagaba en los versos de Virgilio para dar cumplida respuesta. De forma un tanto desfigurada, recogía el mensaje legado por el mantuano y lo relacionaba con ciertos mensajes proféticos del advenimiento de Cristo:

*pertulerit decem mensium longa illa fastidia mater*¹⁶²¹

¹⁶¹⁶ *Aen.* IV 419: “Si he tenido fuerzas para prever tan gran dolor...”

¹⁶¹⁷ *De civ.* 15, 19. No queda claro si San Agustín fabula que el propio Virgilio tomó noticia del Antiguo Testamento o si está relatando una mera coincidencia; en cualquier caso, es más que significativo que sitúe en los dos platillos de la misma balanza este tropo del Antiguo Testamento y el otro de la *Eneida*. Cf. *Aen.* I 284.

¹⁶¹⁸ *Epist.* 17, 2-3.

¹⁶¹⁹ *Ecl.* II 65: “A cada uno le arrastra su placer.” Como se ha dicho arriba, este es un verso de largo recorrido en las obras de San Agustín.

¹⁶²⁰ *Aen.* VIII 319-320: “Primero fue Saturno el que llegó desde el celeste Olimpo huyendo de las armas de Júpiter, desterrado del reino que perdiera.”

En una consulta recibida sobre varias cuestiones del Nuevo Testamento, daba respuesta al asunto de las cinco vírgenes necias y cinco sabias¹⁶²²; concretamente hacía referencia al sueño de ellas, que ante el retraso del esposo habían quedado dormidas, relacionándolo con la muerte, y después añadía el despertar como la resurrección. A este juego de metáforas, que consideraba demostrado en ambos Testamentos *passim*, añadía un ejemplo de Virgilio aludido de forma indeterminada (*ille ait*)¹⁶²³:

*consanguineus Leti sopor*¹⁶²⁴

El libro IV de las *Églogas* de Virgilio es a todas luces la obra con la que este poeta consigue la sombra protectora de la frondosa haya de los apologistas cristianos y no podía faltar a ese selecto grupo San Agustín, que lo convertía en profeta del cristianismo entre los paganos y que elegía preferentemente los versos del mantuano para sus argumentaciones apologéticas. Pretendía explicar el auxilio de la gracia de Dios desde la voz del poeta Marón¹⁶²⁵:

*quo duce, si qua manent sceleris vestigia nostri,
inrita perpetua solvent formidine terras*¹⁶²⁶

Creía ver que estos versos, a pesar de estar explícitamente referidos a un noble romano, los había pronunciado Virgilio pensando en Dios. Efectivamente, eran concordantes con el mensaje evangélico de la gracia y el perdón. En otro lugar, sirviéndose de estos mismos versos se conmisera con los gentiles al considerar que lo que ellos entendían con el nombre de Júpiter era el mismísimo Dios cristiano, que identificaban a Júpiter con Dios; admitía esos versos dedicados a Júpiter como una licencia poética que podía alcanzar el rango de verdad siempre que, aun bajo el nombre del dios pagano,

¹⁶²¹ *Epist.* 137, 1, 2; cf. *Epist.* 135, 2; cf. Verg. *Ecl.* IV 61: *matri longa decem tulerunt fastidia menses* ("ella aguantó largos tedios los meses que dentro te tuvo"; trad. V. Cristóbal).

¹⁶²² Mt 25,5.

¹⁶²³ *Epist.* 140 32, 76.

¹⁶²⁴ *Aen.* VI 278: "el sueño, hermano de la muerte." Como podemos apreciar, no sólo utiliza la expresión virgiliana con fines apologistas y didácticos, sino que además se sirve de ella para demostrar la racionalización por alegoría de las deidades paganas.

¹⁶²⁵ *Epist.* 137, 3, 12; cf. *Epist.* 102, 18; 258, 5; *C. Faust.* 13, 15; *De civ.* 18, 47; *Inchoata expos. epist. ad Rom.* 3... Vid. P. COURCELLE, *Les exégèses chrétiennes de la quatrième églogue*, en *Revue des études anciennes* 59 (1957), 294-319.

¹⁶²⁶ *Ecl.* IV 13-14: "Tú general, si quedaran vestigios de nuestras maldades, han de librar, anulados, de eterno temor a la tierra" (trad. V. Cristóbal). No debemos olvidar la singularidad de esta égloga, sobre la que hay un sinfín de denodados esfuerzos por interpretarla, de cuyo contenido hicieron gala los antiguos padres cristianos por advertir en estos versos y otros pronunciados por la Sibila de Cumas un mensaje profético de la venida del Salvador: *Ultima Cumaei venit iam carminis aetas...*

estuviesen referidos a Dios. Y añadía el siguiente verso como anticipador de la llegada del Salvador¹⁶²⁷:

*Ultima Cumaei venit iam carminis aetas*¹⁶²⁸

Es innegable el amor que profesaba al poeta de Mantua, razón que justificaba la inserción en sus obras de numerosísimas secuencias de sus versos; de igual manera sucedía con su filósofo y prosista de cabecera, Cicerón; sin embargo, mientras que las referencias al Arpinate, en su mayor parte, recibían tanto su mención explícita como la alabanza por su condición de insigne orador y filósofo, cuando elegía pasajes de Virgilio, era selectivo al mencionarlo en función del tipo de obra de que se tratase; omitía con frecuencia su nombre por disimulo y el qué dirán, ya que se trataba de un poeta y, aun recibiendo una consideración especial, no dejaba de ser un transmisor de la religión pagana como los otros poetas. Fue precisamente el remordimiento por haber disfrutado tanto con sus obras en su juventud lo que lo incitaba a no hacer explícito su nombre. Pero la *Égloga IV* alcanzó lo más profundo de su alma y le parecía inevitable otorgarle la consideración de profecía del advenimiento de Cristo, hasta tal punto, incluso, que convertía en profeta de Cristo a un personaje pagano como la Sibila de Cumas. Hablaba de ella como profeta, pero también como adivina, a pesar de detestar a este tipo de personas, a las que consideraba falsas y estafadoras. En la carta que dirige a su viejo amigo Marciano, congratulándose por la conversión de este en catecúmeno, le advierte que los dos versos que hemos recogido en la última secuencia (*te duce, si qua manent...*) “no puede el género humano decirlos a ningún otro que a nuestro Señor Jesucristo. Virgilio confesó haberlo tomado del poema de Cumas, es decir, del Sibilino. Puesto que acaso también aquella adivina había oído algo acerca del único Salvador que sintió la necesidad de confesar¹⁶²⁹”. Vemos en esta secuencia que Virgilio se nutrió de los Libros Sibilinos y recogió a tal efecto la profecía de la Sibila. No siente la necesidad de omitir el nombre del poeta en esta ocasión porque pone en su boca el mensaje de Cristo.

San Agustín afirmaba que a través de los profetas hablaba el Espíritu Santo¹⁶³⁰; bajo esta premisa deberíamos extender esta consideración al propio Virgilio en la boca de las Sibilas y pensar que también Virgilio recibía esa inspiración santa. Veamos otra

¹⁶²⁷ *De civ.* 10, 27.

¹⁶²⁸ *Ecl.* IV 4: “Vino por fin del poema de Cumas la edad culminante” (trad. V. Cristóbal).

¹⁶²⁹ *Epist.* 258, 5.

¹⁶³⁰ *Enarr. in Ps. passim.*

revelación de San Agustín acerca de los profetas paganos adaptados a las necesidades del adventismo cristiano: “En efecto, hubo también profetas que no procedían de Dios, en los que se hallan algunas cuestiones que, tras oírlas, cantaron acerca de Cristo, como se dice también de la Sibila. Yo no creería fácilmente esto si no fuese porque el poeta más brillante de las letras romanas, antes de hablar del cambio de era, que parece anunciar y cantar el reino de nuestro Señor Jesucristo, antepuso este verso que dice¹⁶³¹:

*Ultima Cumaei iam venit carminis aetas*¹⁶³²

...conociendo el apóstol que estos testimonios de la verdad se encontraban en los libros de los gentiles¹⁶³³.” Como se puede apreciar, se trata de un reconocimiento explícito de la visión profética de Virgilio aceptada, no sólo por San Agustín, sino, tal como él mismo revela, también por el apóstol Pablo¹⁶³⁴.

Es un hecho más que significativo que su obra más trascendente por extensión, contenido y profundidad, *La ciudad de Dios*, se inicie en su *praefatio* y aparezca en ella una secuencia de Virgilio; no podemos admitir que sea casual, pues será suyo el protagonismo en no pocos lugares de esta magna obra. Confiesa en este prólogo que su intención primera con esta obra es persuadir a los soberbios de cuán grande es la fortaleza de la humildad. Encontraba esta frase en las Sagradas Escrituras: “Dios resiste a los soberbios, pero da la gracia a los humildes¹⁶³⁵”; y no podía evitar recordar este mismo mensaje de la pluma de Virgilio¹⁶³⁶:

*parcere subiectis, et debellare superbos*¹⁶³⁷

El sincretismo dominante en el s. IV entre los paganos (también en algunos grandes autores de los ss. I a.C. y I d.C.) invitaba a la idea de un dios único. A fin de

¹⁶³¹ Ahora sí le interesa; por otra parte, confiere altísima categoría a Virgilio tras esta afirmación.

¹⁶³² *Ecl.* IV 4. Recoge el mismo verso en *De civ.* 10, 27.

¹⁶³³ *Expos. inchoata. epist. ad Rom.* 3 (Rom 1,2); cf. *Hch* 17,28.

¹⁶³⁴ Es muy prolífica la bibliografía sobre Sibila en San Agustín: *De cons Ev.* 1, 19, 27; 1, 20, 28; *C. Faust.* 13, 2; 15, 17; 20 23; *De civ.* 10, 27; 18, 23; 24, 46. Sobre los *Libros Sibilinos* v. *De civ.* 3, 17, 18.

¹⁶³⁵ *Iac* 4,6: 1Ptr 5,5.

¹⁶³⁶ *De civ.* 1 *praef.*; cf. *De civ.* 1, 5; *Conf.* 4, 3, 5.

¹⁶³⁷ *Aen.* VI 853: “conceder tu favor a los humildes y abatir combatiendo a los soberbios.” Esta máxima, que va dirigida al pueblo romano como misión fundamental, como modelo de vida, acompañó en otros escritos a San Agustín y siempre la entendió referida a Cristo y a su ciudad, no a Roma, sino a la ciudad de Dios. En cualquier caso, Virgilio la expuso antes que los apóstoles Santiago y Pedro, luego podemos colegir que San Agustín advierte cierta conexión entre las culturas profana y cristiana. O quizá debamos interpretar que se tratara de una frase proverbial que anduviese libremente por las escuelas del Imperio.

argumentar la defensa que los paganos hacían de esta tesis monoteísta, recordaba estos versos de Virgilio y, aunque no citaba su nombre, añadía una loa, *nobilissimo poeta*¹⁶³⁸:

*deum namque ire per omnes
terrasque tractusque maris caelumque profundum*¹⁶³⁹

A menudo nos sorprende cuando se refiere a su amado poeta, unas veces se indignaba con él y omitía su nombre y otras, lo ensalzaba y se refería a él como *poeta nobilissimus* o con otro tipo de loas; no eran fortuitos los comentarios, positivos o negativos, que vertía acerca de él, lo gloriaba si se prestaba a sus intereses, lo denostaba si lo entendía como transmisor de las vergüenzas paganas. Conocemos el tópico virgiliano del árbol protector que, encontramos, *v. gr.*, en la *Égloga* I como imagen del amparo que el pastor Títiro había recibido supuestamente como un trato de favor. En la conversión de San Agustín, incluso en algunos pasajes del Nuevo Testamento, existe cierta similitud con esta alegoría, pero en las letras cristianas supone más bien una representación icónica del mundo pagano: la sombra que proporciona la higuera¹⁶⁴⁰ es imagen del hombre carnal, es decir, del hombre que no ha abrazado aún la religión cristiana. San Agustín lo expresa de sí mismo en el momento previo a ese impulso que tuvo de levantarse a leer las Escrituras en la escena que el obispo dibuja de su conversión¹⁶⁴¹.

Estaba convencido de que todos los seres se amaban a sí mismos y que eso significaba que cada uno amaba lo mejor para sí y lo mejor para cualquiera sólo podía ser el amor de Dios. Por el contrario, el rechazar el amor de Dios significaba perjudicarse a uno mismo. Ejemplificaba esta máxima evangélica, que resume la esencia del cristianismo, con los versos del poeta, sin mencionar su nombre. La situación en la que se encontraba el hombre que se amaba a sí mismo, pero no amaba a Dios la entendía semejante a la enfermedad que describía Virgilio de ciertos animales¹⁶⁴²:

Di meliora piis, erroremque hostibus illum!

¹⁶³⁸ *De civ.* 4, 11.

¹⁶³⁹ *Georg.* IV 221s: "pues Dios se derrama por la tierra entera y por la extensión del mar y por las alturas del cielo." Cf. *Ecl.* IV 51; *Aen.* I 58.

¹⁶⁴⁰ El árbol de la higuera y, por extensión, otros árboles, aparecen de forma tópica en los Evangelios, por ejemplo, en lo 1,47-48, donde Natanael (Bartolomé) es visto bajo la higuera y lo llama el Señor; o en Mt 21,19, donde Jesús ve una higuera sin fruto y la seca con su palabra, etc.

¹⁶⁴¹ *Conf.* 8, 12, 28; cf. *Enarr. in Ps.* 31.

¹⁶⁴² *De Trin.* 14, 14, 18.

*Discissos nudis laniabant dentibus artus*¹⁶⁴³.

El vínculo que unía al obispo con el poeta no podía reducirse meramente a los sentimientos que había provocado en el joven Agustín en su adolescencia, cuando disfrutaba y sufría con los amores de Dido y las fatigas de Eneas, sino que se ampliaba al ámbito moral; no hablamos sólo de las citadas visiones proféticas de la *Égloga* IV, sino que se ejemplificaba también con ciertos mensajes del libro VI de la *Eneida*, el más profundo desde el punto de vista de la filosofía platónica y donde San Agustín creía haber encontrado alguna expresión evangélica: “Suelo admirarme al encontrar en Virgilio esa sentencia del Señor: Quien recibe a un profeta por ser profeta, tendrá paga de profeta; y el que recibe a un justo con el nombre de justo, tendrá paga de justo¹⁶⁴⁴.” Pensaba San Agustín que Virgilio, al describir el reposo de los bienaventurados en los Campos Elisios, había situado allí a los que habían alcanzado ese lugar por sus propios méritos, pero también había añadido a otros beneficiados de ese lugar idílico:

*quique sui memores aliquos fecere merendo*¹⁶⁴⁵

Interpretaba en estos versos que también tendrían cabida en ese paraíso los que hubiesen servido a otros.

Concluimos este capítulo y esta tesis con esta muestra no completa, pero sí harto significativa de la presencia de Virgilio en las obras de San Agustín. Creemos haber dejado demostrada la evidencia de aparente odio, pero profundo y sincero amor que el santo dedicó al poeta, a quien extendió la condición de profeta cristiano y en quien creyó adivinar ciertos mensajes evangélicos. Su relación con el poeta no fue sino el icono del conflicto interno, inagotable, de la renuncia aparente a su esencia pagana para entregarse sin reservas al pensamiento cristiano y su incapacidad de formalizarla por el profundo apego de sus sentimientos al poeta de Mantua.

¹⁶⁴³ *Georg.* III 513s: “¡premien mejor los dioses a los piadosos y reserven a los enemigos delirio semejante!, desgarraban ellos mismos sus miembros a pedazos con sus descarnados dientes.”

¹⁶⁴⁴ *De civ.* 21, 27, 5; cf. Mt 10,40

¹⁶⁴⁵ *Aen.* VI 664: “y los que haciendo el bien lograron perdurable recuerdo entre los hombres.”

4. Conclusiones generales.

Conclusiones.

De todo lo expuesto en las páginas precedentes, podemos extraer las siguientes conclusiones, que procuraré disponer de forma ordenada respetando la estructura tripartita de esta tesis.

1. No conocemos estudios en las últimas décadas que aborden monográficamente la cuestión del papel desempeñado por San Agustín como transmisor y exégeta del mito clásico, y esa es precisamente la meta de nuestras pesquisas y el horizonte al que apunta nuestra pretendida aportación. Esta investigación se apoya fundamentalmente en la lectura atenta y completa de la obra agustiniana. Y como primer fruto de ella hemos constatado que San Agustín es un eslabón muy importante en la transmisión de informaciones sobre los dioses específicamente romanos, y al mismo tiempo una autoridad prestigiosa en la exégesis racionalista y evemerista del mito clásico. San Agustín es receptor e intérprete de la mitología clásica; en este sentido, exhibe una intención casi en exclusiva alegórica e historicista en la interpretación de los dioses romanos, siempre con un afán beligerante y denostador del mito.

En tanto que la religión de los gentiles guarda una relación muy estrecha con la mitología y esta se transmite mayoritariamente a través del canal de la poesía (que tradicionalmente es considerada una herramienta de ficción), nuestro autor se sirve del recurso de la prosa como un instrumento racionalista para desvirtuar el mito, pues, al igual que les sucede a los eruditos contemporáneos y a los apologistas cristianos, tiene la creencia de que la verdad se expresa mejor en prosa.

Aunque percibimos huellas de la mitología clásica dispersas por una gran parte de sus obras (en menor medida en las obras polemistas), se encuentra aglutinada en *La ciudad de Dios* una memoria selecta y precisa de la jerarquización de los dioses de la mitología romana y, por añadidura, de la religión pagana. Esa magna obra nace con la intención de ofrecer una cumplida respuesta al paganismo por los ataques contra la religión cristiana; se trata de un proyecto de gran envergadura, en el que supera a los grandes apologistas cristianos que lo precedieron en el tiempo; en ella se encumbra a la religión cristiana y se descubre la inconsistencia de los postulados míticos en que se sustenta esa antigua religión, que desde su prisma es una religión artificial.

Tanto los apologistas precedentes (Tertuliano, Arnobio, Lactancio...), cuyo objetivo era desvirtuar a los dioses del paganismo, como los escoliastas contemporáneos (Servio, Macrobio, Lactancio Plácido...), que parecen tener una intención meramente didáctica, utilizan unos procedimientos de exégesis compartidos de los que participa San Agustín: recurre al evemerismo como método exegético predominante para demostrar que los dioses fueron hombres elevados a la divinidad por los pueblos; por otra parte, se sirve del alegorismo frente a filósofos y eruditos, quienes percibían la divinidad en las fuerzas de la naturaleza y preferentemente en los astros; en este sentido y gracias a su exégesis de la obra de Varrón *Antiquitates rerum divinarum* (obra capital que articula los fundamentos de la religión profana), aflora nuestro autor como el más importante transmisor de los fragmentos conservados de dicha obra. En esta función transmisora se revela su protagonismo como filólogo, ya que es eminentemente respetuoso tanto con la literalidad de la secuencia como con las menciones de la obra y del autor.

La religión pagana se hace resistente en la sociedad porque se halla asentada en ciudadanos de relevancia, muchos de ellos próximos al poder establecido. Esta circunstancia impele a San Agustín a la búsqueda del anonadamiento de los preceptos de la religión gentil siguiendo la *Crónica* de Eusebio, que conoce gracias a la edición traducida y anotada por San Jerónimo. Comprende que ha de retrotraerse a épocas remotas e indagar en busca de la etiología del mito y es precisamente ese afán historicista lo que más lo distingue de los otros apologistas cristianos. Considera imprescindible que el rigor de la historia le ofrezca un soporte firme a su tesis: la demostración pública de que los dioses paganos son una creación del hombre antiguo, indicio inequívoco que refrenda su falsedad. Pero desenmascarar la impostura de los dioses-hombres no es suficiente para su propósito: si los dioses han sido creados por los hombres, entonces no son dioses. Una vez descubierto el origen del mito, ha de demostrar que su religión es más antigua y se asienta en unos principios verdaderos lejos de las ficciones de las fábulas.

A partir de su investigación histórica, deducimos que, según San Agustín, el mito nace en Argos y presenta conexiones allende las fronteras: las naciones heredan a los dioses de otros pueblos; los dioses viajan y dejan su huella en distintas regiones, mudando sus nombres y, en ocasiones, su ámbito de poder, para adaptarse a la nueva patria que los acoge. Si desde el punto de vista político y geográfico el mito nace en

Argos, como colegimos de su estudio, desde la óptica literaria, también según nuestro autor, germina con los poemas homéricos y posthoméricos; pero sólo nos resultan pertinentes en este estudio los que guardan relación con la suerte de Roma, pues a San Agustín no le interesan otras culturas, acaso por considerar a la romana la cultura universal por antonomasia.

Los pueblos asumen la existencia de los dioses y estructuran una religión de la que disponen como herramienta útil; con dicho instrumento someten a sus súbditos mediante un temor, que es ajeno a las penalidades físicas de que puedan ser objeto, ya sean estas derivadas de la violencia física o de la persecución de la ley. Por consiguiente, esa creencia no puede tener la consideración de “religión” propiamente dicha, sino que más bien es un sometimiento de las voluntades de gentes rudas bajo la gravedad insoportable de la superstición.

Los poetas adquieren un especial protagonismo en la apología de la religión gentil; son los divulgadores de la fábula más visibles, pues presentan en sus obras las acciones de los dioses con una apariencia que resulta atractiva para los sentidos del hombre común: describen en sus poemas las aberraciones y obscenidades perpetradas por unas divinidades que están moldeadas con los deseos que les están vetados a los seres humanos, por ser contrarios a la moral o a la ley. Los hombres comunes son tan permeables a la recepción del mito porque les llega a través de lecturas domésticas y de las representaciones escénicas, pero también lo estudian en la escuela. Esta última cuestión es una de las causas que excita la actitud beligerante de San Agustín frente a la poesía. No encuentra la divulgación de la fábula en la prosa y por ello considera que esta herramienta literaria es más propicia para sus intereses. Los dioses de la mitología clásica, tomados como iconos de adoración y no como fábula, sí aparecen tanto en Varrón como en otros filósofos, pero estos también rechazan las aberraciones que se narran de ellos en la poesía y en el teatro.

Una vez que ha desnudado la fantasía de la fábula, el siguiente paso que da para la destrucción de la religión romana es un recorrido por los dioses y los ritos aparejados a ellos; a tal fin, hace aflorar las divergencias entre los propios escritores romanos; valga como botón de muestra el desprecio de Séneca por las afirmaciones que hace Varrón acerca de los dioses, pues el filósofo cordobés denuncia lo absurdo de reconocer la inmortalidad e inviolabilidad en una materia inerte (*De civ.* 6, 10, 1).

La alegoría es otra de las herramientas de racionalismo que comparte con sus contemporáneos. Ese anhelo de encontrar en el mito elementos reales enmascarados desdibuja el matiz artístico de la poesía y fuerza, en ocasiones, a una interpretación rigurosa del mito no pretendida por el autor. Se acoge a este procedimiento para hacer frente al astralismo alegórico de los estoicos y de Varrón y nos deja así las evidencias de que los astros no son dioses, sino parte de la creación de Dios. Distinguimos, por tanto, que son tres los responsables de la religión pagana: gobernantes, poetas y eruditos (o filósofos).

Aprende de San Ambrosio el manejo de la alegoría, instrumento exegético del que ya hemos hablado y que aplica a los acontecimientos del Antiguo Testamento, pero también a las fábulas de la mitología clásica para restar veracidad a los relatos escabrosos u obscenos de los dioses y para desvestir a esos personajes de su poder divino, convirtiéndolos en simples interpretaciones de los fenómenos de la naturaleza o en elementos de la creación. Gracias a esta praxis de la exégesis alegórica, aflora su relevancia como mitógrafo y se convierte por ello en un importante transmisor de la mitología romana.

De forma paradójica, frente al empleo de la alegoría para racionalizar el mito, utiliza este mismo recurso exegético para explicar y justificar las aparentes incoherencias o los puntos oscuros del Antiguo Testamento. Esa actitud denota un comportamiento un tanto incongruente u oportunista, pues frente a la fábula muestra una apariencia polemista, en cambio, ese mismo uso del simbolismo adquiere una función didáctica en la interpretación y justificación de los escritos bíblicos.

En la etapa literaria que inicia a partir de su experiencia episcopal, descubre la estrecha vinculación existente entre la mitología romana y la religión pagana, y eso excita sus celos contra la fábula y los vehículos de transmisión de esta, uno de cuyos impulsos cinéticos lo encuentra en la poesía. Este reconocimiento de la poesía como progenitora de la fábula y, por tanto, enemiga de la religión cristiana, nos permite descubrir en San Agustín una actitud ambigua y, en ocasiones, un tanto acomodaticia, pues no puede evitar dejar destellos del enorme placer que las lecturas poéticas le habían proporcionado en su juventud y, sin embargo, como suele suceder en los neoconvertos, descarga con vehemencia una ironía despectiva pero creemos que poco sincera contra esas narraciones fabulosas. Es precisamente en ese momento cuando más se agita la lucha que mantiene en su interior; se hace visible la dicotomía entre la

atracción que siente por la poesía y el rechazo frente a esta por su inevitable vínculo con la religión gentil, en una suerte de amor y odio que lo atormenta. Esa antítesis se ve reflejada en sus obras.

A diferencia de lo que sucede con gobernantes y poetas, la filosofía pretende dar sentido a esos falsos conceptos que alimentan la religión. Platón, Cicerón, Séneca o Apuleyo, entre otros, lejos de fabular, desprecian sin ambages toda esa superstición que subyuga moralmente a los hombres y los convierte en víctimas de una creencia fundamentada en los falsos ídolos de piedra.

La abrupta polémica que enfrenta a San Agustín con poetas y gobernantes cede paso a un tratamiento más laxo de los filósofos, con cierta comprensión y respeto, por ser la filosofía el vínculo más evidente que une el cristianismo con el mundo pagano antiguo.

En su exégesis de la filosofía varroniana, descubre ciertas concomitancias con el pensamiento cristiano; la cuestión es qué hacer con los dioses. El interrogante se resuelve al admitir la entidad de unos dioses principales que habitan un lugar intermedio en el espacio del cielo, a los que San Agustín confiere el título de “ángeles”. Mezcla de esta forma elementos de la mitología clásica con otros de las Sagradas Escrituras. Esta introducción de los ángeles en su exégesis prepara el terreno para la justificación de su demonología.

En toda circunstancia adversa, el ser humano tiende a buscar un culpable; entre los cristianos existe la creencia de que el hombre, como creación de Dios, goza del libre albedrío, pero está expuesto a la intervención de agentes externos, artífices de su inclinación al mal, que lo apartan de Dios. San Agustín imagina que el causante de esa inclinación es el ángel caído, el diablo, que envía a sus ministros con exigencias de adoración por medio de la creación de ídolos, la construcción de templos, las fiestas religiosas y la celebración de juegos. Esos ministros diabólicos son los *daemones*, vocablo ya preexistente con el significado de “espíritu intermedio” en Platón y en Apuleyo y que adquiere un valor maléfico en los apologistas precedentes. San Agustín desarrolla el concepto y elabora una demonología que estará presente en todas aquellas disciplinas que aparecen en sus escritos relacionadas con el paganismo. Hasta en esta cuestión será Virgilio quien lo ayude a dar una pincelada descriptiva de esos *daemones* en la figura del dios Proteo (*Georg.* IV 411: *formas se vertit in omnes*).

Nuestro autor atribuye a los hombres de ciencia la responsabilidad de que estos seres habiten en medio de la humanidad; en concreto, culpa a los filósofos, con cuya inquietud por aprender atrajeron hacia sí a los *daemones* para convertirse en artífices de su soberbia. Esta opinión del obispo hiponense descarga de responsabilidad las alforjas de los poetas, a quienes tan sólo se les podrá culpar de ser transmisores del mito.

Colegimos una naturaleza intermedia en estos seres, a caballo entre los dioses y los hombres, que es fruto de su residencia en el aire, en el intervalo que hay entre la tierra y el cielo. Esos entes comparten con los hombres las pasiones, que son lo que apartan al hombre de Dios. Se deduce que poseen una cualidad envidiable que tienen en común con los dioses: la inmortalidad; pero en esencia esto no es así, puesto que dicha inmortalidad carece de felicidad, que es el bien supremo al que ha de aspirar el ser humano. Existen unos *daemones* buenos para el hombre y otros perniciosos; los primeros adquieren la nomenclatura de ángeles; los segundos serán *daemones* propiamente dichos. También en esa visión positiva de la naturaleza de los *daemones* está presente la mitología, pues entre los paganos los ángeles aparecen simbolizados bajo la figura del Genio. No es esto sino un ejemplo más de la conciliación entre los mundos gentil y cristiano.

Se admite en Varrón una clasificación de dioses principales y secundarios. Estos últimos encuentran también su acomodo en la interpretación agustiniana: son espíritus maléficos, ministros del ángel caído, que inducen a los hombres a la idolatría y, en consecuencia, los alejan de la salvación; atienden a la denominación de *daemones*. Para hacer la exposición didáctica de su descripción y de sus cualidades, se inspira principalmente en la obra *De deo Socratis*, de su compatriota africano Apuleyo. Esos dioses secundarios son espíritus maléficos que carecen de cuerpo, pero adquieren la corporeidad en las imágenes que incitan a los hombres a esculpirles como morada, así como también les exigen la construcción de templos donde acogerse y representaciones escénicas con las que recrearse.

En consecuencia de todo lo dicho, podemos concluir que San Agustín percibe que la mitología clásica es la semilla de la religión pagana y encuentra su causa en el materialismo del hombre, pues en ese materialismo fija el ser humano su felicidad. El origen de la fábula se debe a la falta de capacidad que tiene el hombre de creer mediante la fe. La adoración de los dioses de la mitología clásica aparta al hombre de la búsqueda del amor verdadero que es el que le proporciona la felicidad.

2. La mitología clásica guarda una relación inequívoca con la religión pagana y esta se alimenta de unos ritos y costumbres que se manifiestan principalmente en las artes escénicas, la astrología, la magia y las fiestas religiosas. Su pasado pagano le permite conocer desde dentro todo el entramado supersticioso que liga a los hombres con un modo de vida ajeno a la moral cristiana. La intrínseca relación entre la mitología clásica y la religión romana que percibimos desde la observación de los escritos agustinianos nos conduce a la problemática abordada por numerosos estudios en las dos últimas décadas, que se centra en el papel que jugó el paganismo en el tránsito del siglo IV al V. El debate del enfrentamiento entre los mundos pagano y cristiano en el que eruditos como Kahlos perciben un lugar hegemónico de los cristianos frente al menos relevante del paganismo decadente no es, a nuestro juicio, sino el resultado lógico de una evolución histórica que nace de una transformación de pensamiento. San Agustín, junto a otros padres de la Iglesia, se erige en un actor relevante de esa transformación por la influencia que ejerce en el pensamiento de su tiempo y que legará a los siglos posteriores. Creemos que los datos aportados por San Agustín sobre el mundo pagano aclaran el significado de este término, problemática abordada por Cameron y otros eruditos, y nos conduce desde su mirada a interpretar que el mundo pagano es el no-cristiano apegado a la mitología y a la superstición, y ese apego nace más bien de una costumbre ancestral que de una verdadera piedad religiosa; pero San Agustín incluye una segunda clase de paganos en la que figuran los no adscritos a ningún credo, a los que Maijastina Kahlos bautiza con el nombre de *incerti*. El otro punto álgido en el estado de la cuestión es la posible violencia que se pudo producir en el tránsito de la hegemonía cristiana a la pagana; sobre esta cuestión compartimos con Richard Lim la idea de que tal evolución fue gradual y moderada y que obedeció a una desacralización de las costumbres paganas más que a una restricción provocada por las leyes imperiales.

La obra y la personalidad de San Agustín no pueden ser abordadas como un todo continuo, sino que es preciso establecer dos periodos bien diferenciados que delimitan una actitud contemplativa y otra activa frente a la vida. El primer periodo, ascético y reflexivo, abarca sus escritos primeros, eminentemente filosóficos, teológicos y didácticos; esta etapa coincide con su ejercicio como cristiano novel, fraguado tras su conversión en la quinta de Casiciaco. En esta época, apenas polemista más allá del

rechazo a los postulados maniqueos que lo habían contaminado, sus obras no muestran un desprecio profundo de las artes liberales ni de la formación secular que había recibido. La lectura de los filósofos neoplatónicos, que sigue por recomendación de San Ambrosio, marcan el carácter filosófico de sus escritos, indicio evidente de la inquietud intelectual en la que se desenvolvía. Paralelamente, se afana en el estudio de la Sagrada Escritura y ese esfuerzo lo impele a la interpretación y descifrado de las palabras oscuras del Nuevo Testamento. Ese afán investigador no lo abandonará a lo largo de su existencia. El retorno al África Proconsular y su rápido ascenso en la jerarquía eclesiástica tras alcanzar su nombramiento como obispo titular de Hipona señalan el inicio del segundo periodo de su vida y de su obra. Se halla en la ἀκμὴ de su vida; desprovisto del escudo de la juventud, su actitud literaria da un brusco giro y aparece en sus escritos un tono polemista, pues, aunque no abandona en ningún momento su intención apologética, dedica numerosos esfuerzos a combatir a los enemigos de la Iglesia: herejes y paganos. Su obra *Confesiones*, obra de penitencia y de revelación, marca la frontera entre ambos periodos literarios.

La necesidad de desproveer al hombre de su vestimenta pagana fuerza a San Agustín a ofrecerle algo que pueda compensarlo por la pérdida de esos bienes intangibles que le invita a abandonar. Lo mueve a alcanzar la “verdad” para que así pueda disfrutar de Dios; a cambio, le exige el desprendimiento de su modo de vida pagano y lo enseña a abrazar una vida sencilla.

No basta con su palabra ni con sus escritos para reeducar a la sociedad; por ello, sabedor de la relevancia del poder político, recibe y acepta el soporte que la autoridad imperial le otorga en su pugna contra herejes y paganos. De esta forma, como miembro de la Iglesia Católica, pasa de sufrir acoso por sus convicciones religiosas y por su profesión de fe a persecutor de los que discrepan.

No obstante, una diferencia insalvable lo separa de sus antiguos hostigadores: descubrimos en San Agustín un profundo amor a su prójimo que se desvela en un rotundo rechazo al empleo de medidas coercitivas extremas, como la tortura o la pena capital, dejando aflorar de esta manera su humanismo y modernidad y convirtiéndose en un hombre adelantado a su tiempo que supo comprender el mensaje evangélico de amor al prójimo. No es contrario, en cambio, al castigo, en la idea de que las malas acciones no punidas alimentan la reincidencia; se decanta por la imposición de sanciones pecuniarias para doblegar a los espíritus rebeldes. Deducimos de su intención

que el dinero es la causa primera de los males del hombre y el soporte del modelo de vida decadente que el obispo se afana en extinguir en herejes y paganos. Puesto que colige que el dinero es un mal, exterioriza una intención que es a la vez punitiva y gratificante, pues corrige las conductas erradas y al mismo tiempo libera a los hombres de la carga nociva del peculio, causante de sus males.

Distinguimos en nuestro autor un profundo conocimiento del mundo pagano como protagonista que fue de él, y esa cognición le posibilita desnudar las pasiones que amarran al hombre gentil a un puerto lejano de la espiritualidad. Formula un catálogo de pasiones, algunas de las cuales no fueron ajenas a su espíritu: los *ludi scaenici*, las fiestas religiosas, la astrología y todo tipo de prácticas supersticiosas y conductas contrarias a la moral; a saber, borrachos, avaros, jugadores tramposos, adúlteros, fornicadores, amantes de espectáculos, suministradores de remedios sacrílegos, encantadores, astrólogos y adivinadores en sus diferentes manifestaciones (*In Io. Ev.* 40, 4).

Se erige en enemigo acérrimo de esas costumbres porque enmollecen al hombre y enajenan su espíritu y su voluntad; sin embargo, muchas de ellas son consideradas males menores fáciles de derribar. El obstáculo capital es el teatro, que es el escenario más representativo en la transmisión del mito. No todo el mundo sabe leer, pero todos los ciudadanos tienen libre acceso al teatro; en ese espacio, la permeabilidad del hombre común lo convierte en indefenso receptor de la mitología. Junto con el teatro, deducimos que el nexo más importante con la religión gentil son las procesiones religiosas, cuyos espectáculos escénicos urbanos permiten la apología pagana en un ambiente sórdido de distracción y entretenimiento al alcance de todos los públicos.

Las manifestaciones rituales del mundo gentil son el vínculo que liga al hombre de su tiempo con la primitiva religión. Los espectáculos escénicos son el vehículo de transmisión de los preceptos profanos y esa difusión se lleva a cabo con facilidad mediante la risa y la obscenidad verbal y explícita. El resto de divertimentos de ese mundo antiguo son simples bagatelitas que distraen al hombre de su responsabilidad religiosa; pero San Agustín entiende que son faltas menores en la seguridad de que paulatinamente el pagano ha de apartarse de ellas para participar de un nuevo espectáculo más espiritual: la religión cristiana (*In Io. Ev.* 40, 4: *cogita, si potes, pulchritudinem sapientiae, occurrat tibi pulchritudo iustitiae*).

Concluimos de todas estas afirmaciones que lo escénico no es sino una representación de lo figurado; por tanto, todo ello es ficción y, como tal, está apartado de la verdad. Nada que alcance la percepción de nuestros sentidos puede asemejarse a la representación de Dios.

La enumeración de costumbres a desterrar de la nación pagana no se encuentra concentrada en unas pocas obras, sino que estas aparecen diseminadas a lo largo de su producción literaria, excepción hecha de las polémicas heresiarcas. El estudio de sus escritos nos ha permitido extraer y relacionar los más representativos. Denuncia las dos prácticas supersticiosas más peligrosas del paganismo: la astrología y la magia.

La astrología ha fascinado a todas las sociedades, ni siquiera escapa a la nuestra, y presenta en época de San Agustín una consecuencia doble: por una parte, la superchería, el fraude sencillo al hombre común, ávido de conocer un futuro incierto a la espera de promesas de éxito; por otra parte, la conexión con el *fatum* de los estoicos, la servidumbre a un destino ineludible que supone la inaceptable dimisión del libre albedrío. En la cuestión del *fatum*, se acepta la idea de la *heimarméne* como afirmación científica, pero no como concepto supersticioso.

A pesar de su prohibición explícita, la magia conserva, por el contrario, cierta protección del poder político como uso de Estado, incluso con los emperadores cristianos, puesto que una de sus variantes, como es la adivinación o el augurio, queda ligada a la propia administración del Estado Romano.

San Agustín acepta la existencia de los milagros, ya que entrañan una dualidad histórica y alegórica; histórica en tanto que exhiben acontecimientos recogidos en las Escrituras, y alegórica porque resuelven aquellas cuestiones de fe que el hombre es incapaz de percibir a través de los sentidos o de comprender según su inteligencia. Sin embargo, el hombre gentil también encuentra una solución alegórica a los misterios de la naturaleza que los poetas enaltecen en sus creaciones de forma fabulosa. Los milagros llegan a alcanzar cierta justificación por su coexistencia con los prodigios, sucesos extraordinarios que escapan a nuestra comprensión, pero que se pueden percibir por medio de los sentidos.

El teatro es el núcleo más importante de transmisión del mito y el eslabón más firme con la religión pagana entre los *ludi scaenici*, tanto por su origen religioso vinculado a Dioniso, como por su expresión artística divertida y desenfadada.

Hablamos, claro está, de la comedia y de las lecturas poéticas dramatizadas, pues la tragedia tiene difícil acogida en la escena romana. Todo lo relacionado con el teatro, a ojos de San Agustín, es pernicioso: músicos, danzantes, histriones, patrocinadores de espectáculos... Quedan en un plano secundario el anfiteatro y el circo; el primero, aunque deleznable por la violencia y la sangre inocente derramada, no deja de ser un divertimento iracundo y cruel llamado a extinguirse por su propia condición inhumana; el segundo, deportivo y de riesgo, no comporta una relación directa con los dioses, a pesar de que todos los *ludi* estén consagrados a ellos.

El rechazo a los poetas en general y a los comediógrafos en particular no va a ser absoluto en San Agustín, pues sabe que en los versos de los poetas se hallan en ocasiones semillas de verdad de la palabra divina; se extraen de algunos de ellos enseñanzas morales compatibles con la religión cristiana y beneficiosas para convencer al hombre pagano con las palabras de sus propios poetas. Al fin y al cabo, el arte, aun siendo profano, tiene la consideración de don de Dios y esto facilita su admiración y su utilización con fines apologéticos.

El amplio panorama que nos ofrece San Agustín de las actividades del teatro nos facilita una visión costumbrista de la sociedad romana al tiempo que nos muestra divertimentos que han recibido escasa divulgación en los textos didácticos: la mujer, a diferencia de lo que sucede en el teatro griego, no tiene vetada su presencia en la escena; son bien recibidas todas aquellas actividades capaces de conseguir el entretenimiento y la admiración del público, como funambulistas y prestidigitadores. En la información que transmite sobre los *ludi scaenici*, aparecen destellos de un profundo y virgiliano amor por la naturaleza, ya que disfruta de los espectáculos que ofrece el campo; sirvan como ejemplo la caza de una liebre por un perro, evocando las carreras de galgos en el circo, o la lucha esforzada de los contendientes en una pelea de gallos. En definitiva, invita a participar de los espectáculos que ofrece la naturaleza y desmerece los artificiales que ofrece el hombre en los espacios escénicos.

La escuela es la primera receptora de la semilla de la mitología clásica y esa semilla germina en la religión profana. La poesía se enseña en las escuelas del mundo romano antes que la prosa, pues su carácter musical ayuda a los escolares en el aprendizaje y la memorización. El riesgo que conlleva este temprano contacto con la poesía es, entre otros, que intenten imitar las conductas inmorales de los dioses y que asimilen esas enseñanzas como norma de vida por tratarse de una información que

dimana de sus mayores. El propio San Agustín se considera víctima de tal aprendizaje y es conocedor de lo dificultoso que resulta el desarraigo de la instrucción escolar. Aflora en él un deseo vehemente de transformar la educación, consecuencia de su vocación pedagógica. En conclusión, a ojos de San Agustín, la difusión de la poesía en la escuela, por ser un elemento vital en la transmisión de la mitología clásica, supone un severo riesgo para los intereses del cristianismo, ya que los aprendizajes en edad infantil forjan el espíritu del hombre adulto.

Como sucede con otros apologistas, en lugar de renunciar a los autores clásicos, San Agustín adapta los contenidos de sus obras a las necesidades apologéticas y a la casuística cristiana. A pesar de saber que ayuda a la supervivencia de la literatura clásica, no siente la necesidad de renunciar a aquellos aspectos de la cultura pagana en los que él mismo ha sido educado; obtiene de ello un resultado positivo, pues es gracias a esos autores como ha sido capaz de comprender la palabra divina. Le resulta más útil, en consecuencia, la adaptación de esos textos profanos a los intereses del pensamiento cristiano.

3. Cicerón y Virgilio representan el vivo ejemplo de la influencia de la cultura clásica en la forja del cristianismo de San Agustín. Nada en él es ajeno a estos autores, que alimentan el uno su pensamiento y el otro su corazón. Si bien no faltan estudios sobre la relevancia de estos escritores en la obra de San Agustín, creemos descubrir en el Padre de la Iglesia la necesidad de estrechar los lazos entre la ilustración aprehendida desde su formación en las artes liberales y el pensamiento cristiano. La suerte de atracción y rechazo que siente por el mantuano, viva imagen de su relación con la poesía, se refleja en su personalidad y revela en el poeta un indicio profético; desde una mirada retrospectiva, encuentra en los versos del mantuano semillas de su Verdad. Descubrimos en sus obras una identificación con Virgilio que lo lleva hasta el punto de adoptar icónicamente la imagen de un personaje de sus obras en el relato de ciertos datos autobiográficos. Sólo a través de una lectura pormenorizada de la totalidad de la obra agustiniana hemos conseguido apreciar ese afecto y ese hondo sentimiento de sincero amor hacia el poeta. Pero, a nuestro juicio, el Padre de la Iglesia advierte que es en la escuela donde el hombre recibe el primer sustento de su formación pagana, que son las artes liberales. San Agustín fue un hombre de su tiempo. Su pensamiento es consecuencia de la tradición retórica que recibe en la

escuela, tradición que acepta y que le permite disfrutar del acervo cultural de la literatura clásica, a pesar del aparente rechazo que parece mostrar de las artes liberales; ese aparente desprecio no es uniforme en toda su producción literaria. Nuestro apego a las fuentes nos ha permitido hallar en el Padre de la Iglesia una aceptación de las artes liberales; y esa, creemos, es la principal aportación de nuestro estudio en este último apartado: lejos de rechazar abiertamente a los filósofos, se esfuerza en adaptar sus ideas al pensamiento cristiano; y aquí tienen cabida algunos poetas, como Virgilio; en ciertos pasajes de sus obras parece brillar cierta luz que le permite atisbar en una obra pagana al dios de los cristianos. Algunas secuencias del mantuano recogen mensajes que se aproximan a la idea de un dios universal rector del orbe. No es posible dissociar el pensamiento cristiano de San Agustín de su formación retórica pagana. Su aparente recelo frente a la cultura gentil no supone un rechazo frontal, pues acepta el uso de las artes liberales como medio necesario y adecuado para la difusión de las ideas cristianas, ya que son los autores de la literatura clásica quienes lo incitan a la búsqueda de la “verdad”.

Cerramos las conclusiones con el tercer y último capítulo de esta tesis en el que, en un ejercicio de literatura comparada, hemos expuesto una amplia y variada muestra de testimonios de las letras clásicas romanas que están presentes y diseminadas en las obras de San Agustín; con estas secuencias demostramos que nuestro autor no hace un uso casual de las letras clásicas, sino que tiene una intención prefijada y las utiliza como una herramienta útil en su esfuerzo apologético. La discriminación que hace en la selección de los textos profanos le permite reconocer esa semilla universal de verdad que lo convierte en un hombre enfrentado consigo mismo; descubrimos que San Agustín es fruto del concubito de ambos mundos: el cristiano y el profano. Aunque su intención primera es el respeto y el seguimiento a los apologistas precedentes como crédito de su fe, carece de la fuerza necesaria para abdicar de la autoridad de los testimonios de la literatura pagana.

Admite la erudición clásica adquirida en la literatura profana y, en ocasiones, se deleita con ella; pero se convierte en detractor cuando esa misma literatura está al servicio de la difusión de la religión pagana. Ensalza a los autores cuando sus opiniones favorecen a sus intereses, los denuesta o menciona con una referencia indeterminada si le son contrarias.

San Agustín es legatario de los testimonios de la cultura pagana que aprendió en la escuela y, de forma intencionada o no, se erige en transmisor de esa herencia; no sólo está impregnado de tal erudición, sino que además se ve incapaz de segregarla en la difusión apologética, por lo que se advierte en él un punto de fusión entre los mundos pagano y cristiano. Este lugar compartido, en el que la vía natural y cronológica hacia el cristianismo es la cultura pagana y, dentro de ella más especialmente, la filosofía, en ocasiones invierte su orden y nos conduce a la problemática de los *Furta Graecorum*, cuestión a propósito de la cual los cristianos a partir de Justino defienden dos teorías: una, defendida por el propio Justino, que dice que las afirmaciones de los pensadores griegos concordantes con las cristianas son una manifestación de semillas de verdad sembradas en ellos por la providencia; otra, en opinión de San Ambrosio (más radical a mi juicio), que interpreta que la inspiración de los grandes pensadores griegos es fruto de la lectura que ellos hicieron de los textos mosaicos. Aquí se deja ver también San Agustín, aunque lo hace de forma -nos parece- simplemente condescendiente con sus correligionarios precedentes (especialmente los escritores apologistas), pero sin una honda e íntima convicción. Como respetuoso discípulo de San Ambrosio no se atrevía a sostener lo contrario de lo que él afirmaba; lo acepta, pero lo hace compatible -lo intenta- con sus propias deducciones. Continúa la línea argumental de sus apologistas mayores, pero se siente incapaz de renunciar al influjo de los grandes pensadores paganos.

Descubrimos un rechazo indisimulado de la poesía por ser dicho medio literario el principal canal de transmisión de la ficción fabulosa, pero ese rechazo no es total, porque también encuentran acomodo en sus escritos poetas épicos como Lucano, líricos como Horacio, satíricos como Juvenal y Persio, o comediógrafos como Terencio. La inserción de secuencias de estos autores no obedece a la casualidad, sino que su elevada formación retórica le permite elegir la fórmula más adecuada para cada circunstancia.

Entre todos esos poetas, Terencio, por ser autor canónico, está mejor asimilado en sus obras y se convierte en una fuente generosa de preceptos morales. Es curioso el uso que hace del poeta Lucano, de quien, más allá de alguna hipérbole mítica, le interesa mayormente el contenido histórico de su poema. Horacio, por el contrario, aparece principalmente como modelo poético en el *De musica*, o como satírico, de forma residual, en algunas de sus epístolas.

Quedan oscurecidos, que no ignorados, los poetas del amor; encontramos vestigios latentes de ellos en las ediciones de sus obras, ya sea por una transmisión no intencionada, ya por el azar de la propagación indirecta de sus interlocutores en la literatura epistolar agustiniana o de sus oponentes en los tratados de controversias. Hemos omitido a Virgilio entre los poetas porque es el *alter ego* de San Agustín y, por ello, merece unas conclusiones individuales.

Frente a los recelos que despierta la poesía en San Agustín, no es difícil descubrir su preferencia por la prosa en las secuencias de la literatura clásica, pues cree que esta expresión formal de las letras es una manifestación de la verdad. No en vano es el medio propio de la filosofía, la historia y la oratoria; estas locuciones literarias son susceptibles de contener mensajes erróneos, manipuladores o injustos, pero esquivan la ficción, que queda restringida al ámbito poético, donde sus autores gozan de una libertad de fabulación sin límites en sus composiciones. Ahora bien, esa preferencia por la prosa admite discusión y matices en el caso de la filosofía. A pesar de sus divergencias con los filósofos griegos, son precisamente estos quienes le dibujan el itinerario para alcanzar la “verdad” de las Escrituras, y antes que estos Cicerón, pues su obra perdida *Hortensius* es la que enciende en San Agustín el ardor por la filosofía. Al igual que sucede con la oscuridad a la que somete a los poetas del amor, llama poderosamente la atención la escasa presencia de Séneca en sus escritos, a pesar de las evidentes concomitancias de pensamiento que existían entre San Agustín y el filósofo cordobés. Nada en los escritos del obispo se puede achacar al azar, al descuido o a la ignorancia.

La presencia de Varrón en las obras de San Agustín se restringe casi exclusivamente a *La ciudad de Dios* y representa un tesoro mitográfico extraordinario del que el hiponense nos lega una exégesis crítica. Gracias a ello, se constituye en un transmisor relevante de los fragmentos que hemos conservado de esa obra varroniana.

Los autores canónicos con los que lidiaron en la escuela tanto San Agustín como sus contemporáneos son precisamente los que tienen una impronta mayor en las obras del santo. Desde nuestra perspectiva, llama poderosamente la atención la ausencia de determinados historiadores más que la presencia de otros. Sirva como ejemplo que Tácito, autor que recibe las alabanzas de la crítica filológica moderna, no aparece; tampoco tenemos noticia de César o de Suetonio, autores ambos que tienen cierta

relevancia didáctica en nuestros tiempos. Es fácil concluir que los historiadores que habían quedado fuera del ámbito escolar habían padecido esa misma oscuridad en los anaqueles de las bibliotecas. La obra de Tito Livio debía de ser estudiada fragmentariamente y en *periochae* ya en el s. IV, y son precisamente esos mismos libros y secuencias a los que tenía acceso San Agustín los que han llegado a nosotros; luego ya en aquella época o se había perdido el resto de su obra o se hallaba en algún arcón oculto. La presencia de este historiador en las obras agustinianas se restringe a *La ciudad de Dios* y obedece a la necesidad histórica de remontarse a los primeros tiempos de Roma en busca de la idealización que pretende de los héroes y conductas de la Roma republicana antigua.

Ya que hablamos de autores canónicos, son estos los que merecen una consideración especial; no en vano esos escritores paganos fueron artífices de la forja de su erudición y constructores de su formación moral; esa parte pagana que constituye la mitad de su espíritu es totalmente compatible con la ética cristiana; es más, simboliza las raíces que le permiten crecer en el tronco del cristianismo, por expresarlo metafóricamente. Salustio goza, con justicia, de un papel relevante en los escritos agustinianos, tanto como historiador como (y en mayor medida) moralista. Sus preceptos aparecen diseminados en un buen número de obras y recibe la alabanza del exigente obispo en casi todas las secuencias que recoge de él, laude que no siempre cosechan los dos autores profanos más relevantes: Cicerón y Virgilio.

Cicerón y Virgilio le facilitan un escenario de conocimiento y reflexión espiritual en el que termina por reconocer la huella divina. Y ese reconocimiento lo impele a aceptar que el mensaje de Cristo ya se hallaba presente en los escritores de la literatura clásica pagana. Cicerón es la vía útil por la que transita hacia Dios; en el Arpinate descubre las afinidades que la religión cristiana comparte con el estoicismo, *v. gr.*, la ejemplaridad moral y la búsqueda de la virtud; empero, rechaza la idea de la predestinación por ser esta la principal adversaria del libre albedrío. La obra perdida de Cicerón *Hortensius* es determinante en el devenir espiritual de nuestro autor; representa el tránsito de su ardor poético hacia la búsqueda de la “verdad” a través de la filosofía. Las numerosas secuencias del *Hortensius* intercaladas por San Agustín en sus obras lo convierten en el principal transmisor de los fragmentos conservados de este escrito, siendo incluso los de mayor extensión; comparte con otros autores del s. IV como

Lactancio o Servio el protagonismo en la transmisión, lo que da fe de la pervivencia de tal obra al menos hasta esa fecha.

El recurso de la intercalación de secuencias de autores profanos no es casual, sino que obedece a un interés indisimulado de utilizar los recursos que le brinda la cultura pagana. Ese servicio le permite denostar o ensalzar al Arpinate filtrando sus palabras según encuentren o no acomodo en sus intenciones apologéticas. Unas veces extrae noticias históricas de sus escritos mezcladas a menudo con pautas de modelos políticos, como sucede con la *República*; en otras ocasiones, Cicerón se convierte en arma dialéctica contra las conductas y costumbres de los gentiles; no escapan a su intención didáctica los patrones retóricos ciceronianos; también es utilizado como instrumento de defensa o ataque frente a sus oponentes heréticos en las controversias teológicas. Pero, por encima de todas estas cuestiones, Cicerón le proporciona un espacio donde puede encontrar a Dios, como lo ejemplifican una hermosa descripción de la sabiduría contemplativa (*Hort.* CXV 1) y otra secuencia donde describe un *locus amoenus* que espera al hombre tras la muerte, que San Agustín pretende identificar con el paraíso de los cristianos (*Hort.* CX 1).

Y es allí mismo donde reside la paradoja en Cicerón, ya que con tal secuencia parece aproximarse al concepto del libre albedrío que propone el cristianismo, pues deja evidencias de que la elección por el hombre del bien o del mal depende únicamente de la voluntad; por último, encuentra San Agustín en este mismo autor pagano la mejor definición que, a su juicio, cabe hacer de Dios (*Tusc.* I 66, 16: “una inteligencia independiente y libre, separada de todo agregado mortal, que lo percibe y lo mueve todo y provista ella misma de un movimiento eterno”).

No parece difícil, a la vista de estas cuestiones, concluir que, de todos los autores de la literatura clásica que encuentran su eco en las obras de San Agustín, son Salustio, Cicerón y Virgilio sus preferidos. Después de todo lo expuesto en esta tesis, resulta paradójico afirmar que sea Virgilio, precisamente un poeta, con quien comparta su alma San Agustín, por delante incluso de los dos prosistas mencionados; nos deja de esta forma la evidencia de que su aparente rechazo por el arte poético no es un repudio absoluto.

Parece inevitable que concluyamos esta tesis con Virgilio, poeta por quien el santo muestra un profundo amor que se ve oscurecido a causa de la condición artística

del mantuano, toda vez que el canal poético es, a ojos de San Agustín, el difusor por antonomasia de la mitología y, en consecuencia, un cómplice de la religión gentil. Lo atormentan el recuerdo de la inclinación que en su juventud sintió por los versos de Virgilio o el despertar de los sentidos por la pasión que experimentó con los amores de Dido. Virgilio es el álter ego de San Agustín, el espejo en que se mira. Frente al tormento por el recuerdo de haber disfrutado con sus poemas, el reverso de la moneda revela la inexorable atracción que siente hacia él, pues cree reconocer en determinadas secuencias suyas la palabra de Dios (no en vano adquiere entre los apologistas el título de *propheta inter paganos*) y esto lo incita a erigirse en su abogado defensor el día del juicio final, solicitando su absolución antes que la de nadie, eco que resuena en la epopeya de Dante. Además de ese alegato, atisbamos la afinidad por el mantuano en el reconocimiento de la autoridad de las profecías que, insertas en algunos de sus poemas, nos muestra simbolizadas en unas Sibilas cristianizadas.

Tal como sucede con Cicerón, Virgilio recibe por igual alabanzas y denuestos; es curioso observar que las más de las veces omite su nombre en el vilipendio y lo explicita en el encomio, como si temiese dañar su nombre en la mención del agravio. Virgilio es un modelo lingüístico y poético en la exégesis de San Agustín, pero no sólo a sus ojos, pues su reconocimiento es, con justicia, universal y atemporal. Aunque en menor medida, se escucha el eco de Virgilio en las obras agustinianas de controversia, así como también hace un uso dialéctico de sus versos para derribar las tesis de los paganos. Virgilio está presente en la experiencia mitográfica de San Agustín, sus poemas avivan su afán exegético. Reconocemos veladamente en el héroe Eneas una representación icónica de su propia vida y personalidad. Como ya antes señalábamos, a raíz de su lectura de la *Eneida* siente la necesidad de abandonar Cartago (ejemplo patente de su virgilianismo), por ser en su tiempo la ciudad babilónica por excelencia; piensa que ha de seguir los pasos de Eneas y huir de un lugar que le atrapa con su hedonismo y le aparta de su misión providencial.

Distinguimos en el estudio de las obras completas de San Agustín la presencia de las tres grandes composiciones poéticas de Virgilio desde distintas perspectivas: en orden cronológico de su composición, percibimos destellos proféticos en sus *Bucólicas*, filosofía didáctica en las *Geórgicas*, y una relevancia a caballo entre mítica e histórica (según sea su interés apologético) en la *Eneida*. Efectivamente, confiere a este poeta un protagonismo filosófico fácilmente reconocible en numerosas secuencias. San Agustín

siente en Virgilio la presencia de Dios como también lo percibieron otros apologistas, pero, a diferencia de ellos, que nada detectaron en el mantuano más allá de su labor profética en la célebre *Égloga* IV, lo encuentra en numerosos recovecos de sus obras capitales, y esas resonancias se hallan difusas por sus epístolas, sermones y tratados. Si bien es cierto que omite en ocasiones la mención del poeta en una actitud un tanto fingida por el temor al qué dirán, el nombre de Virgilio se ha de grabar con letras de oro en el espíritu agustiniano.

Concluimos esta tesis recordando que nació con el empeño de estudiar la impronta de la mitología clásica en las obras de San Agustín y la actitud que adoptaba frente a ella; pero, en la exégesis que él hace del mito, comprobamos que no se podía analizar su experiencia mitográfica sin atender al influjo que ejercía la fábula sobre la religión pagana y el efecto que esta tenía sobre los ciudadanos romanos, al igual que no podíamos prescindir de los numerosos testimonios de la literatura clásica que sustentaban nuestras afirmaciones. Su interpretación mitográfica se restringe al ámbito romano por carecer de interés para él otras culturas o acaso por entender que la cultura romana es universal y hegemónica. Descubrimos en él a un erudito inquieto que pretende desmontar la religión gentil desde una perspectiva doble: al indagar en la historia, banaliza el mito con un racionalismo evemerista; y se sirve del alegorismo para destruir la visión astral de los filósofos. A pesar de que reconocemos en él un aparente rechazo de las artes liberales, es prolífico en la transmisión de estas, porque se muestra propicio al aprovechamiento de los mensajes de los escritores paganos que sean de utilidad para sus intereses apologeticos; entre ellos, tienen un peso mayor los autores canónicos, especialmente Cicerón y, por encima de todos, Virgilio. Admite la presencia divina en los escritos de la literatura clásica pagana como fruto de la semilla de verdad que Dios esparció por el mundo y que permitió al hombre pagano expresarla. San Agustín vivió y se debatió entre dos mundos, el profano y el cristiano, y el resultado de esa confluencia es que se concilian en sus obras la filosofía, la literatura y la religión como fructífera culminación de la suma de la cultura pagana y el cristianismo.

Madrid, 20 de mayo de 2020

BIBLIOGRAFÍA

I. FUENTES: EDICIONES Y TRADUCCIONES.

a) Fuentes agustinianas.

Obras completas I: Escritos filosóficos (1º): Vida de San Agustín, escrita por san Posidio; Soliloquios; De la vida feliz; Del orden; Bibliografía agustiniana, Introducción, traducción y notas de V. Capánaga, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1994.

Obras Completas II, Las Confesiones, Edición bilingüe, Edición crítica y anotada por el P. Ángel Custodio Vega, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 2005.

Obras Completas III, Obras Filosóficas: Contra los académicos; Sobre el libre albedrío; La dimensión del alma; El maestro; Naturaleza y origen del alma; La naturaleza del bien; introducciones y notas de Victorino Capánaga, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 2009.

Obras Completas IV: Escritos apologéticos (1º): La verdadera religión, intr. y notas de V. Capánaga; *Las costumbres de la Iglesia y las de los maniqueos*, intr. y notas de T. Prieto; *Enquiridion*, intr. y notas de A. Centeno; *De la unidad de la Iglesia*, intr. y notas de S. Santamarta; *De la fe en lo que no se ve*, intr. H. Rodríguez; *De la utilidad de creer*, intr. de un P. A., Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 2011.

Obras Completas V: Escritos apologéticos (2º): La Trinidad, intr. y notas de L. Arias, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 2006.

Obras Completas VI: Escritos antipelagianos (1º). Tratados sobre la gracia: Del espíritu y de la letra; De la naturaleza y de la gracia; De la gracia de Jesucristo y del pecado original; De la gracia y del libre albedrío; De la corrección y de la gracia; De la predestinación de los santos; Del don de la perseverancia, introducciones y notas de Victorino Capánaga et alii, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1956.

Obras Completas VII: Sermones (1^o) 1-50, introducción general de Carlos Morán, traducción de Miguel Fuertes Lanero y Moisés M^a. Campelo, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1981.

Obras Completas VIII, (Cartas 1^o) 1-123, edición bilingüe, traducción y notas del P. Lope Cilleruelo, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1986.

Obras Completas IX: Escritos antipelagianos (2^o). Tratados sobre la gracia: Cuestiones diversas a Simpliciano; Consecuencias y perdón de los pecados y el bautismo de los párvulos; Réplica a las dos cartas de los pelagianos; Actas del proceso contra Pelagio, introducción y notas de Victorino Capánaga *et alii*, revisión de Javier Ruiz Pascual, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 2007.

Obras Completas X: Sermones (2^o) 51-116: Sobre los Evangelios Sinópticos, traducción de Lope Cilleruelo *et alii*, notas de Pío de Luis, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1983.

Obras Completas XIa, Cartas (2^o) 124-187, edición bilingüe, traducción y notas del P. Lope Cilleruelo, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1987.

Obras Completas XIb, Cartas (3^o) 188-270; 1-29**, edición bilingüe, traducción del P. Lope Cilleruelo y Pío de Luis, revisión y notas de Pío de Luis, índices de Moisés M^a. Campelo, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1991.

Obras Completas XII, Tratados morales: Sermón de la montaña; la mentira; Contra la mentira; Combate cristiano; Trabajo de los monjes; Bondad del matrimonio; Santa virginidad; Bondad de la viudez; Uniones adulterinas; Continencia; Paciencia; Introd. Lope Cilleruelo, introducciones y notas Carlos Morán *et alii*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 2007.

Obras Completas XIII, Tratados sobre el Evangelio de San Juan (1^o) 1-35; introd. y notas J. Anoz, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 2005.

Obras Completas XIV, Tratados sobre el Evangelio de San Juan (2^o) 36-124; versión y notas J. Anoz *et alii*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 2009.

Obras Completas XV, Escritos bíblicos (1ª). De la doctrina cristiana; Del Génesis contra los maniqueos; Del Génesis a la letra, incompleto; Del Génesis a la letra, ed. Balbino Martín, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1957.

Obras Completas XVI, La ciudad de Dios. Vol. 1, Edición bilingüe, traducción de Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero, introducción y notas de Victorino Capánaga, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 2007.

Obras Completas XVII, La ciudad de Dios. Vol. 2, Edición bilingüe, traducción de Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero, introducción y notas de Victorino Capánaga, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 2007.

Obras Completas XVIII, Escritos bíblicos (2ª): Cuestiones diversas sobre los Evangelios; Diecisiete cuestiones sobre el Evangelio según San Mateo; Exposición de algunos textos de la Carta a los Romanos; Exposición de la carta a los Gálatas, Exposición incoada de la carta a los Romanos; Homilías sobre la primera carta de Juan a los Partos; introd. y notas P. de Luis, traducción J. Cosgaya *et alii* Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 2003.

Obras Completas XIX, Exposición de los Salmos (1ª) 1-40; introducción de E. Iguiarte, traducción de J. Cosgaya *et alii*, notas de J. Anoz, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 2015.

Obras completas XX: Enarraciones sobre los Salmos (2ª) 41-75; edición Balbino Martín, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1965.

Obras completas XXI: Enarraciones sobre los Salmos (3ª) 76-117; edición Balbino Martín, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1966.

Obras completas XXII: Enarraciones sobre los Salmos (4ª) 118-150; Edición Balbino Martín, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1967.

Obras Completas XXIII: Sermones (3ª) 117-183: Evangelio de San Juan, Hechos de los Apóstoles y Cartas apostólicas, traducción y notas de Pío de Luis y J. Anoz, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 2015.

Obras Completas XXIV: Sermones (4ª) 184-272 B: Sermones sobre los tiempos litúrgicos, traducción y notas de Pío de Luis, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 2005.

Obras Completas XXV: Sermones (5º) 273-338: Sermones sobre los mártires, traducción y notas de Pío de Luis y J. Anoz, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 2017.

Obras Completas XXVI: Sermones (6º) 339-396: Sermones sobre diversos temas; Índices bíblico, litúrgico y temático de todo el Sermonario agustiniano, traducción y notas de Pío de Luis, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1985.

Obras completas XXVII: Escritos bíblicos (3º): Expresiones del Heptateuco; Espejo de la Sagrada Escritura; Ocho cuestiones del Antiguo Testamento, Edición bilingüe, Introducción, traducción y notas de Marcos Casquero, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1991.

Obras completas XXVIII: Escritos bíblicos (4º): Cuestiones sobre el Heptateuco, introducción, traducción y notas de O. García de la Fuente, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1989.

Obras completas XXIX: Escritos bíblicos (5º): Concordancia de los evangelistas; Anotaciones al Libro de Job, edición bilingüe, Introducción y notas de Pío de Luis, traducción de José de Cosgaya y Pío de Luis, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1992.

Obras completas XXX: Escritos antimaniqueos (1º): Las dos almas; Actas del debate con Fortunato; Réplica a Adimanto; Réplica a la carta llamada “del Fundamento”; Actas del debate con Félix; Respuesta a Secundino, Introducciones, traducción y notas de Pío de Luis, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1986.

Obras completas XXXI: Escritos antimaniqueos (2º): Contra Fausto, Introducción, traducción y notas de Pío de Luis, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1993.

Obras Completas XXXII: Escritos antidonatistas (1º): Salmo contra la secta de Donato; Réplica a la carta de Parmeniano; Tratado sobre el bautismo; Resumen del debate con los donatistas, Introducción general, bibliografía y notas de Pedro Langa, traducción de Miguel Fuertes Lanero y Santos Santamarta del Río, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1988.

Obras completas XXXIII: Escritos antidonatistas (2º): Réplica a las cartas de Petiliano; El único bautismo; Mensaje a los donatistas después de la Conferencia; Sermón a los fieles de la iglesia de Cesarea, introducción y notas Pedro Langa, traducción Santos Santamaría, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1990.

Obras completas XXXIV: Escritos antidonatistas (3º): Carta a los católicos sobre la secta donatista; Réplica al gramático Cresconio, donatista; Actas del debate con el donatista Emérito; Réplica a Gaudencio; obispo donatista, introducción y notas Pedro Langa, traducción Santos Santamaría, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1994.

Obras Completas XXXV: Escritos antipelagianos (3º). La perfección de la justicia del hombre; El matrimonio y la concupiscencia; Réplica a Juliano, introducción general A. Turrado, introducciones y notas de T. C. Madrid y L. Arias, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1984.

Obras Completas XXXVI: Escritos antipelagianos (4º). Réplica a Juliano (obra inacabada) Libros I-III, introducción, traducción y notas de L. Arias, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1985.

Obras Completas XXXVII: Escritos antipelagianos (5º). Réplica a Juliano (obra inacabada) Libros IV-VI, traducción y notas de L. Arias, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1985.

Obras completas XXXVIII: Escritos antiarrianos y otros herejes: Las herejías; Réplica al sermón de los arrianos; Debate con Maximino, obispo arriano; Réplica al mismo Maximino; A Orosio, contra los priscilianistas y origenistas; Réplica al adversario de la Ley y los Profetas; Tratado contra los judíos, introducciones, versiones y notas Teodoro Calvo y J. M.^a Ozaeta, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1990.

Obras completas XXXIX: Escritos varios (1º): La inmortalidad del alma; La música; La fe y el símbolo de los apóstoles; La catequesis a principiantes; La fe y las obras; Sermón sobre la disciplina cristiana; Sermón a los catecúmenos sobre el símbolo de los apóstoles, Introducción y notas de Lope Cilleruelo et alii, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1988.

Obras Completas XL, Escritos varios (2º): Ochenta y tres cuestiones diversas; La adivinación diabólica; Respuesta a ocho preguntas de Dulcicio; La piedad con los difuntos; La utilidad del ayuno; La devastación de Roma; Regla a los siervos de Dios; Las retractaciones; Catálogo de los libros, tratados y cartas de San Agustín editado por san Posidio; Edición bilingüe, introducción, versión, notas e índices por Teodoro C. Madrid; Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1995.

N.B. Otra fuente de consulta de los textos originales de San Agustín y demás autores cristianos ha sido *Corpus Corporum, repositorium operum Latinorum apud universitatem Turicensem*: <http://www.mlat.uzh.ch/MLS/>

b) Fuentes clásicas y cristianas.

AMIANO MARCELINO, *Historiae, Ammiani Marcellini Rerum gestarum libri qui supersunt*. Vol. 1, Libri XIV-XXV; edidit Wolfgang Seyfarth; adiuvantibus Liselotte Jacob-Karau et Ilse Ulmann; Stuttgart; Leipzig: In Aedibus B.G. Teubneri, 1999.

AMIANO MARCELINO, *Historias* 1, XIV-XIX, traducción y notas Carmen Castillo, Álvaro Sánchez-Ostiz *et alii*, Madrid: Gredos 2010.

APOLODORO, *Biblioteca*, introducción de Javier Arce, traducción y notas de Margarita Rodríguez Sepúlveda, traducción revisada por Concepción Serrano Aybar, Madrid: Gredos 1985.

APULEYO, *Apología; Flórida*; introducción, traducción y notas de Santiago Segura Munguía, revisado por Francisco Pejenaute, Madrid: Gredos, 1980.

APULEYO, *Apulei Metamorphoseon Libri XI*, M. Zimmerman, Nueva York: Oxford University Press, 2012.

APULEYO, *Apulei Opera philosophica: De deo Socratis; De Platone et eius dogmate; De mundo*, Iosepha Magnaldi, Nueva York: Oxford University Press 2007.

APULEYO, *Metamorfosis o El asno de oro*, introducción, traducción y notas de Lisardo Rubio Fernández, revisado por Manuel C. Díaz y Díaz, Madrid: Gredos, 1995.

APULEYO, *Obra filosófica: El dios de Sócrates; Platón y su doctrina; El mundo; La interpretación*, introducciones, traducción y notas de Cristóbal Macías Villalobos, revisado por Alberto Medina González, Madrid: Gredos, 2011.

ARNOBIO, *Adversus nationes Libri VII*, Turín: C. Marchesi 1953.

ARNOBIO, *Adversus nationes; En pugna con los gentiles*, traducción, introducción y notas por Clara Castroviejo Bolívar, Madrid: BAC, 2003.

AULO GELIO, *Aulus Gellius, Noctes Atticae* vol. I (1-10), P. K. Marshall, Nueva York: Oxford University Press 1968.

AULO GELIO, *Aulus Gellius, Noctes Atticae* vol. II (11-20), P. K. Marshall, Nueva York: Oxford University Press 1968.

AULO GELIO, *Noches Áticas*, traducción de Santiago López Moreda, Madrid: Akal 2009.

AVIENO, Festo, *Fenómenos; Descripción del Orbe terrestre; Costas marinas*; introducción de José Calderón Felices e Isabel Moreno Ferrero; traducción y notas de José Calderón Felices, Madrid: Gredos, 2001.

AVIENO, Festo, *Ora maritima; Descriptio orbis terrae; Phaenomena*; Edición bilingüe, J. Mangas y D. Plácido (eds.), revisada por Isabel Moreno Ferrero, Madrid: Historia 2000, 1994.

BOECIO, *De institutione musica: PHI Latin texts, Classical Latin Texts. A Resource Prepared by The Packard Humanities Institute: <https://latin.packhum.org>*

BOECIO, *Sobre el fundamento de la música*, introducción, traducción y notas de Jesús Luque, Francisco Fuentes, Carlos López, Pedro R. Díaz y Mariano Madrid, revisado por Pedro Redondo Reyes, Madrid: Gredos 2009.

CATÓN, *De rhetore XIV: PHI Latin texts, Classical Latin Texts. A Resource Prepared by The Packard Humanities Institute: <https://latin.packhum.org>*

CATULO, *Carmina*, Roger Mynors, Nueva York: Oxford University Press 1968.

CATULO, *Poemas. Tibulo, Elegías*. Introducciones, traducciones y notas de Arturo Soler Ruiz, Madrid: Gredos, 2010.

CICERÓN, *Academica. Cicero. On the Nature of the Gods; Academics*; translated by H. Rackham, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1933.

CICERÓN, *Cicero Orationes I: Pro Sex. Roscio; De imperio Cn. Pompei; Pro Cluentio; In Catilinam; Pro Murena; Pro Caelso*; A. C. Clark, Nueva York: Oxford University Press 1963.

CICERÓN, *Cicero Orationes II: Pro Milone; Pro Marcello; Pro Ligario; Pro rege Deiotaro; Philippicae*; A. C. Clark, Nueva York: Oxford University Press 1963.

CICERÓN, *Cicero Orationes III: Divinatio in Q. Caecilius; In Verrem*; W. Peterson, Nueva York: Oxford University Press 1963.

CICERÓN, *Cicero Orationes V: Cum senatui gratias egit; Cum populo gratias egit; De domo sua; De haruspicum responsis; Pro Sestio; In Vatinius; De provinciis consularibus; Pro Balbo*; W. Peterson, Nueva York: Oxford University Press 1963.

CICERÓN, *Cicero, On Old Age; On Friendship; On Divination. Translated by W. A. Falconer. Loeb Classical Library 154*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1923.

CICERÓN, *Cicero, Rhetorica vol. I: De oratore*, A. S. Wilkins, Nueva York: Oxford University Press 1963.

CICERÓN, *Cicero, Rhetorica vol. II: Brutus; Orator; De optimo genere oratorum; De partitione oratoriae; Topica*; A. S. Wilkins, Nueva York: Oxford University Press 1963.

CICERÓN, *De finibus bonorum et malorum libri quinque; recognovit brevique adnotatione critica instruxit* L. D. Reynold, Londres: E. Typographeo Clarendoniano, 1998.

CICERÓN, *De officiis*, M. Winterbottom, Nueva York: Oxford University Press 1994.

CICERÓN, *Del supremo bien y del supremo mal*; introducción, traducción y notas de Víctor José Herrero Llorente, revisado por Valentín García Yebra, Madrid: Gredos, 1987.

CICERÓN, *Disputaciones tusculanas*; introducción, traducción y notas de Alberto Medina González, revisado por Jesús Aspa Cereza, Madrid: Gredos, 2005.

CICERÓN, *La invención retórica*; introducción, traducción y notas de Salvador Núñez, revisado por Juan M^a. Núñez González, Madrid: Gredos 1997.

CICERÓN, *Las leyes*; introducción, traducción y notas de Carmen Teresa Pabón de Acuña, revisado por Jesús Aspa Cereza, Madrid: Gredos 2009.

CICERÓN, *M. Tulli Ciceronis De re publica; De legibus; Cato Maior de senectute; Laelius de amicitia*; J. G. F. Powell, Nueva York: Oxford University Press 2006.

CICERÓN, M. *Tulli Ciceronis Scripta quae manserunt omnia. Fasc. 3, De oratore*; edidit Kazimierz F. Kumaniecki, Leipzig: Teubner, 1969.

CICERÓN, M. *Tulli Ciceronis Scripta quae manserunt omnia. Fasc. 45, De natura deorum*; edidit Wolfram Ax, Leipzig: Teubner 1968.

CICERÓN, M. *Tulli Ciceronis Scripta quae manserunt omnia. Fasc. 46, De divinatione; De fato; Timaeus*; edidit Wolfram Ax, Leipzig: Teubner 1977.

CICERÓN, M. *Tulli Ciceronis Tusculanarum disputationum libri quinque*; a revised text with introduction and commentary and a collation of numerous mss. by Thomas Wilson Dougan; Nueva York: Arno Press, 1979.

CICERÓN, *Scripta quae manserunt omnia. Fasc. 21, Orationes. Cum senatui gratias egit. Cum populo gratias egit. De domo sua. De haruspicum responsis*; edidit Tadeusz Maslowski, Leipzig: B. G. Teubner, 1981.

CICERÓN, *Sobre el orador*; introducción, traducción y notas de José Javier Iso, revisado por Isabel Magallón García y José Antonio Beltrán, Madrid: Gredos, 2002.

CICERÓN, *Sobre la adivinación; Sobre el destino; Timeo*; introducciones, traducción y notas de Ángel Escobar, revisado por Antonio Moreno Hernández, Madrid: Gredos 1999.

CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses*, introducción, traducción y notas de Ángel Escobar, revisado por Antonio Moreno Hernández, Madrid: Gredos, 1999.

CICERÓN, *Sobre la república*, introducción, traducción y notas de Álvaro D'Ors, revisado por Antonio Fontán, Madrid: Gredos, 1984.

CIPRIANO, SAN, S. *Thasci Caecili Cypriani Opera omnia; recensuit et commentario critico instruxit* Guilelmu Hartel, Londres: Johnson Reprint Company, 1965.

CIPRIANO, SAN, *Sancti Cypriani Episcopi, Pars II: De dominica oratione; De mortalitate; Ad Demetrianum; Ad Donatum*; edidit M. Simonetti, Turnholti: Brepols, 1976.

CLAUDIANO, *Claudii Claudiani Carmina, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana Ser.*, John B. Hall, Leipzig: B. G. Teubner 1985.

CLAUDIANO, *De tertio consulatu Honorii Augusti panegyris: PHI Latin texts, Classical Latin Texts. A Resource Prepared by The Packard Humanities Institute:* <https://latin.packhum.org>

CODEX THEODOSIANUS, vol. I, *Theodosiani libri XVI, cum constitutionibus Sirmondianis. Pars posterior: Textus cum apparatu*, Theodor Mommsen, Paul Krueger, 2011.

CODEX THEODOSIANUS, vol. II, *Leges novellae ad Theodosianum pertinentes*, Theodor Mommsen, Paul M. Meyer, 2011.

DEMÓSTENES, *Discursos políticos I... La corona*; introducción, traducción y notas de A. López Eyre, Madrid: Gredos 1980.

DIODORO DE SICILIA, *Biblioteca histórica*, Libros I-III; introducción, traducción y notas de Juan José Torres Esbarranch, revisado por Manuel Serrano Sordo, Madrid: Gredos 2001.

DIODORO DE SICILIA, *Biblioteca histórica*, Libros IV-VIII; introducción, traducción y notas de Juan José Torres Esbarranch, revisado por Joan Espasa Rodríguez, Madrid: Gredos 2004.

DIODORO DE SICILIA, *Biblioteca histórica*, Libros IX-XII; introducción, traducción y notas de Juan José Torres Esbarranch, revisado por Juan Manuel Guzmán Hermida, Madrid: Gredos 2006.

DIODORO DE SICILIA, *Biblioteca histórica*, Libros XIII-XIV; introducción, traducción y notas de Juan José Torres Esbarranch, revisado por Óscar Martínez García, Madrid: Gredos 2008.

DIODORO DE SICILIA, *Biblioteca histórica*, Libros XV-XVII; introducción, traducción y notas de Juan José Torres Esbarranch y Juan Manuel Guzmán Hermida, Madrid: Gredos 2012.

DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los más ilustres filósofos griegos*, introducción, traducción y notas de José Ortiz y Sainz, Barcelona: Gredos 2009.

ENNIO, *Iohannis Vahleni Curae Ennianae ultimae in editionem alteram impensae*, Ámsterdam: Adolf M. Hakkert, 1989.

ENNIO, *The anals of Q. Ennius*, O. Skutsch, Nueva York: Oxford University Press, 1986.

ERATÓSTENES, *Catasterismos*, traducido por José Ramón del Canto Nieto, Madrid: Ediciones Clásicas 1992.

ESCÉVOLA, Q. M. *Iur. civ.*, frg. 71: *PHI Latin texts, Classical Latin Texts. A Resource Prepared by The Packard Humanities Institute*: <https://latin.packhum.org>

ESQUILO, *Tragedias... Agamenón*; introducción M. Fernández Galiano, traducción y notas B. Perea Morales, revisada por Beatriz Cabello, Madrid: Gredos 1986.

ESTRABÓN, *Geografía*. Libros V-VII; introducción y notas de José Vela Tejada y Jesús Gracia Artal, revisado por Jorge Cano Cuenca, Madrid: Gredos, 2001.

EUSEBIO DE CESAREA, *Chronicon: interpretatio Eusebii Caesariensis, edita per beatum Hieronymum et ipsius Prosperique additiones de temporibus* [Manuscrito s. XVI], Biblioteca digital hispánica, BNE.

FRAGMENTA POETARUM LATINORUM EPICORUM ET LYRICORUM, PRAETER ENNI ANNALES ET CICERONIS GERMANICQUE ARATEA, Post W. Morel et K. Büchner, Ed. quartam auctam, curavit Jürgen Blänsdorf, Berlín/Nueva York: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG 2011.

GALENO, *Tratados filosóficos y autobiográficos: Sobre el orden de mis libros, a Eugeniano*, introducciones, traducción y notas de Teresa Martínez Manzano, revisado por David Hernández de la Fuente, Madrid: Gredos 2002.

HERÓDOTO, *Historia* I-II, introducción, Francisco Rodríguez Adrados, traducción y notas Carlos Schrader, Madrid: Gredos 1977.

HERÓDOTO, *Historia* III-IV, traducción y notas Carlos Schrader, Madrid: Gredos 1979.

HERÓDOTO, *Historia* VII, traducción y notas Carlos Schrader, Madrid: Gredos 2006.

HERÓDOTO, *Historia* VIII-IX, traducción y notas Carlos Schrader, Madrid: Gredos 2006.

HERÓDOTO, *Historia* V-VI, traducción y notas Carlos Schrader, Madrid: Gredos 2006.

HESÍODO, *Obras y fragmentos: Teogonía; Trabajos y días; Escudo; Fragmentos; Certamen*; introducción de Aurelio Pérez Jiménez, traducción de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez, Madrid: Gredos 2000.

HIGINO, *Astronomía*, traducción Guadalupe Morcillo Expósito, Madrid: Akal 2008.

HIGINO, *De astronomia; edidit* Ghislaine Viré, Stuttgart: Teubner 1992.

HIGINO, *Fabulae*, Peter K. Marshall, Leipzig: *In aedibus* K.G. Saur, 2002.

HIGINO, *Fábulas*, introducción y traducción de Javier del Hoyo, José Miguel García Ruiz; notas e índices de Javier del Hoyo, revisado por M^a. Consuelo Álvarez Morán, Madrid: Gredos 2009.

HOMERO, *Iliada*, introducción, traducción y notas de Emilio Crespo Güemes, Madrid: Gredos 2000.

HOMERO, *Odisea*, introducción de Carlos García Gual, traducción de José Manuel Pabón, Madrid: Gredos 2000.

HORACIO, *Horatii Flacci Opera, recognovit brevique adnotatione critica instruxit* Edvardus C. Wickham, Nueva York: Oxford University Press 1981.

HORACIO, *Epodos. Odas*, introducción, traducción y notas de V. Cristóbal, Madrid: Alianza 2018 (1985 ampliada y corregida).

HORACIO, *Sátiras; Epístolas; Arte poética*; introducciones, traducción y notas de J. L. Moralejo, revisado por Vicente Cristóbal López, Madrid: Gredos 2008.

JERÓNIMO, SAN, *Adversus libros Rufini: Corpus Corporum, repositorium operum Latinorum apud universitatem Turicensem*: <http://www.mlat.uzh.ch/MLS/>

JERÓNIMO, SAN, *Epistolario*, traducción, introducciones y notas por Juan Bautista Valero, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC) 1995.

JULIO OBSECUENTE, *De prodigiis: PHI Latin texts, Classical Latin Texts. A Resource Prepared by The Packard Humanities Institute*: <https://latin.packhum.org>

JULIO OBSECUENTE, *Libro de los prodigios*, introducción, traducción y notas de José Antonio Villar Vidal, revisado por José Solís, Madrid: Gredos 2008.

JUSTINO, S. P. N. *Justini, philosophi et martyris, Opera quae exstant omnia, necnon Tatiani, Hermiae, Athenagorae et S. Theophili quae supersunt cum mss. codicibus collata, ac novis interpretationibus, notis, admonitionibus et praefatione illustrata, opera et studio D. Prudentii Marani, presbyteri et monachi e congregatione S. Mauri, accurante et recognoscente J. P. Migne, Bibliothecae Cleri Universae, Tomus unicus, París 1857.*

JUVENAL, A. *Persi Flacci et D. Iuni Iuvenalis Saturae*, W. V. Clausen, Nueva York: Oxford University Press 1992.

JUVENAL; Persio; *Sátiras*, introducciones generales Manuel Balasch y Miquel Dolç, introducciones particulares, traducción y notas de Manuel Balasch, revisado por Olga Álvarez Huerta, Madrid: Gredos, 1991.

LACTANCIO PLÁCIDO, *Lactantii Placidi in Statii Thebaida commentum. Vol. 1, Anonymi In Statii Achilleida commentum Fulgentii ut fingitur Planciadis super Thebaiden commentariolum; recensuit Robertus Dale Sweeney, Stutgardiae; Leipzig: in aedibus B.G. Teubneri, 1997.*

LACTANCIO, *Divinae Institutiones*, Samuel Brandt, Nueva York: Johnson Reprint Corporation, 1965.

LACTANCIO, *Institutiones divinas*, I-III, Introducción, traducción y notas de E. Sánchez Salor, revisado por Pedro M. Suárez, Madrid: Gredos, 1990.

LACTANCIO, *Institutiones divinas*, IV-VII, Introducción, traducción y notas de E. Sánchez Salor, revisado por Pedro M. Suárez, Madrid: Gredos, 1990.

LEY DE LAS XII TABLAS, estudio preliminar, traducción y observaciones de César Rascón García y José María García González, Madrid: Tecnos 2003.

LOPE DE VEGA, *Gatomaquia*, Marcelo Blázquez Rodrigo, Madrid: CSIC 1995.

LUCANO, M. *Annaei Lucani Belli civilis libri decem IV-VII*, texto revisado y traducido por Víctor José Herrero Llorente, Madrid: CSIC 1974.

LUCANO, *Pharsalia*, introducción, traducción y notas de Antonio Holgado Redondo, Madrid: Gredos, 1984.

LUCRECIO, *De rerum natura: Libri sex; recognovit brevisque adnotatione critica instruxit* Xyryllvs Bailey, Óxford: E typographeo Clarendoniano, 1967.

LUCRECIO, *Sobre la naturaleza de las cosas*, introducción, traducción y notas de Francisco Socas, revisado por Francisco Pejenaute, Madrid: Gredos, 2003.

MACROBIO, *Ambrosii Theodosii Macrobiani Saturnalia, apparatu critico instruxit, in Somnium Scipionis commentarios selecta varietate lectionis*, Leipzig: B. G. Teubner, 1970.

MACROBIO, *Comentario al "Sueño de Escipión" de Cicerón*; introducción, traducción y notas de Fernando Navarro Antolín, Madrid: Gredos, 2006.

MACROBIO, *Saturnales*, introducción, traducción y notas de Fernando Navarro Antolín, Madrid: Gredos, 2010.

MINUCIO FÉLIX, *Octavius: PHI Latin texts, Classical Latin Texts. A Resource Prepared by The Packard Humanities Institute: <https://latin.packhum.org>*

OROSIO, P., *Historiarum adversus paganos libri VII; accedit eiusdem Liber apologeticus recensuit*; Londres: Johnson Reprint Company, 1966.

OROSIO, P., *Historias*, vol. 1, Libros I-IV, traducción y notas de Eustaquio Sánchez Salor, revisado por Carmen Codoñer Merino, Madrid: Gredos 1982.

OROSIO, P., *Historias*, vol. 2, Libros V-VII, traducción y notas de Eustaquio Sánchez Salor, revisado por Carmen Codoñer Merino, Madrid: Gredos 1982.

OVIDIO, *Amores; Arte de amar*; introducción, traducción y notas de Vicente Cristóbal, revisado por Antonio Ramírez de Verger, Madrid: Gredos 2001.

OVIDIO, *Fastos*, introducción, traducción y notas de Bartolomé Segura Ramos, Madrid: Gredos 2001.

OVIDIO, *Heroidas*, texto revisado y traducido por Francisca Moya del Baño, Madrid: CSIC 1986.

OVIDIO, *Metamorfosis I* (Libros 1-5), texto revisado y traducido por A. Ruiz de Elvira, Madrid: CSIC 1990.

OVIDIO, *Metamorfosis* II (Libros 6-10), texto revisado y traducido por A. Ruiz de Elvira, Madrid: CSIC 1990.

OVIDIO, *Metamorfosis* III (Libros 11-15), texto revisado y traducido por A. Ruiz de Elvira, Madrid: CSIC 1990.

OVIDIO, *Metamorphosis, recognovit brevique adnotatione critica instruxit* R.J. Tarrant; Oxonii: E Typographeo Clarendoniano; Nueva York: Oxford University Press 2004.

OVIDIO, *P. Ovidi Nasonis Fastorum liber III*; edited with an introduction and commentary by Cyril Bailey, Óxford: Clarendon Press 1961.

OVIDIO, *P. Ovidi Nasonis Tristia; Ibis; Epistulae ex Ponto; Halieutica; Fragmenta*; S. G. Owen, Nueva York: Oxford University Press 1963.

OVIDIO, *Tristes; Pónticas*, introducción, traducción y notas de J. González Vázquez, Madrid: Gredos 1992.

PACUVIO, *Praetextae; Tragoediae: PHI Latin texts, Classical Latin Texts. A Resource Prepared by The Packard Humanities Institute: <https://latin.packhum.org>*

PAUSANIAS, *Descripción de Grecia*, Libros I-II vol. 1; introducción, traducción y notas de María Cruz Guerrero Ingelmo, revisado por Francisco Javier Gómez Espelosín, Madrid: Gredos 1994.

PAUSANIAS, *Descripción de Grecia*, Libros III-VI vol. 2; introducción, traducción y notas de María Cruz Guerrero Ingelmo, revisado por Francisco Javier Gómez Espelosín, Madrid: Gredos, 1994.

PAUSANIAS, *Descripción de Grecia*, Libros VII-X vol. 3; introducción, traducción y notas de María Cruz Guerrero Ingelmo, revisado por Francisco Javier Gómez Espelosín, Madrid: Gredos, 1994.

PERSIO, *Aulus Persius Flaccus, Saturarum liber*; Walter Kibel, Leipzig: De Gruyter, Inc. 2007.

PERSIO, *Sátiras*, introducciones particulares de Manuel Balasch y Miquel Dolç, traducción y notas de Manuel Balasch, revisado por Olga Álvarez Huerta, Madrid: Gredos 1992.

PETRONIO, *El Satiricón*; introducción, traducción y notas de Lisardo Rubio Fernández, revisado por Manuel C. Díaz y Díaz, Madrid: Gredos, 1988.

PETRONIO, *Petronii Arbitri Cena Trimalchionis*; edited by Martin S. Smith, Óxford: Clarendon Press, 1986.

PLATÓN, *Diálogos I: Apología; Critón; Eutifrón; Ión; Lisis; Cármides; Hipias Menor; Hipias Mayor; Laques; Protágoras*; introducción general por Emilio Lledó Íñigo, traducción y notas por J. Calonge Ruiz (en *Apología; Critón; Eutifrón; Ión; Hipias Menor; Hipias Mayor*), Emilio Lledó Íñigo (en *Ión; Lisis; Cármides*) y Carlos García Gual (en *Laques; Protágoras*), revisado por Carlos García Gual y Pedro Bádenas, Madrid: Gredos 1985.

PLATÓN, *Diálogos II: Gorgias; Menéxeno; Eutidemo; Menón, Crátilo*; traducciones, introducciones y notas J. Calonge Ruiz (en *Gorgias*), E. Acosta Méndez (*Menéxeno*), F. J. Olivieri (*Eutidemo; Menón*) y J. L. Calvo (*Crátilo*), revisado por José Luis Navarro y Carlos García Gual, Madrid: Gredos, 1987.

PLATÓN, *Diálogos III: Fedón; El banquete; Fedro*; introducciones, traducciones y notas de C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Íñigo, revisado por Luis Alberto de Cuenca, José Luis Navarro y Carlos García Gual, Madrid: Gredos, 1982.

PLATÓN, *Diálogos IV: República*, traducción y notas de Conrado Eggers Lan, revisado por Alberto del Pozo Ortiz, Madrid: Gredos, 1988.

PLATÓN, *Diálogos V: Parménides; Teeteto; Sofista; Político*; traducciones, introducciones y notas por M.^a Isabel Santa Cruz (en *Parménides y Político*), Álvaro Vallejo Campos (en *Teeteto*) y Néstor Luis Cordero (en *Sofista*), revisado por Carlos García Gual y Fernando García Romero, Madrid: Gredos, 1988.

PLATÓN, *Diálogos VI: Filebo; Timeo; Critias o Atlántico*; traducciones, introducciones y notas M.^a Ángeles Durán (en *Filebo*) y Francisco Lisi (en *Timeo y Critias*), revisado por Mercedes López Salvá y Carlos García Gual, Madrid: Gredos, 1992.

PLATÓN, *Diálogos VIII Leyes, Libros I-VI*, introducción, traducción y notas de Francisco Lisi, revisado por Alfonso Silván Rodríguez, Madrid: Gredos 1999.

PLATÓN, *Diálogos IX Leyes, Libros VII-XII*, introducción, traducción y notas de Francisco Lisi, revisado por Alfonso Silván Rodríguez, Madrid: Gredos 1999.

PLAUTO, *Obras completas de Plauto y Terencio*, traducción de José Román Bravo; edición, introducciones y notas de Rosario López Gregoris, Madrid: Cátedra 2012.

PLAUTO, *T. Macci Plauti Comoediae: Miles gloriosus; Mostellaria; Persa; Poenulus; Pseudolus; Rudens; Stichus; Trinummus; Truculentus; Vidularia; Fragmenta*; vol. II, W. M. Lindsay, Nueva York: Oxford University Press 1963.

PLINIO EL VIEJO, *Historia Natural VII-XI*; traducción y notas Encarnación del Barrio Sanz, I. García Arribas, Ana M^a. Moure Casas, L. A. Hernández Miguel, María L. Arribas, revisado por Francisco Manzanero Cano, Madrid: Gredos 2003.

PLINIO EL VIEJO, *Historia Natural XII-XVI*; traducción y notas Francisco Manzanero Cano, I. García Arribas, Ana M^a. Moure Casas, María L. Arribas y José L. Sancho Bermejo, revisado por L. A. Hernández Miguel, , Madrid: Gredos 2010.

PLUTARCO, *Cuestiones romanas: traducción y exégesis*, edición de Manuel Antonio Marcos Casquero, Madrid: Akal, D.L. 1992.

PLUTARCO, *Sobre los oráculos*, traducción de Plácido de Prada, Palma de Mallorca: J. de Olañeta 2007.

PLUTARCO, *Vidas de los diez oradores, Esquines*, edición y traducción de Inmaculada Rodríguez Moreno, Madrid: Akal 2005.

PLUTARCO, *Vidas paralelas I: Teseo-Rómulo; Licurgo-Numa*, introducción general, traducción y notas por Aurelio Pérez Jiménez, revisado por Alfonso Martínez Díez, Madrid: Gredos 1985.

PLUTARCO, *Vidas paralelas VIII: Foción; Catón; Demóstenes; Cicerón; Asis; Cleómenes; Tiberio; Cayo Graco*; introducciones, traducción y notas Carlos Alcalde Martín y Marta González González, revisado por Juan Manuel Guzmán y Paloma Ortiz, Madrid: Gredos 2010.

PROBO, *M. Valeri Probi Beryti fragmenta*; edidit J. Velaza, Barcelona: Universitat de Barcelona, 2005.

PROPERCIO, *Elegiae, critico apparatus instructos* edidit S.J. Heyworth, Nueva York: Oxford University Press, 2007.

PROPERCIO, *Elegías*, introducción, traducción y notas Antonio Ramírez de Verger, revisado por Francisco Pejenaute, Madrid: Gredos 1989.

PRUDENCIO, *Obras I*, introducción, traducción y notas de Luis Rivero García, revisión Ana Pérez Vega, Madrid: Gredos 1997.

PRUDENCIO, *Obras II: Contra el discurso de Símaco*, introducción, traducción y notas de Luis Rivero García, revisión Ana Pérez Vega, Madrid: Gredos 1997.

QUINTILIANO, M. *Fabi Quintiliani Institutionis oratoriae libri duodecim*, vol.1, I-VI; M. Winterbottom, Nueva York: Oxford University Press 1970.

QUINTILIANO, M. *Fabi Quintiliani Institutionis oratoriae libri duodecim*, vol.2, VII-XII; M. Winterbottom, Nueva York: Oxford University Press 1970.

SALUSTIO, C. *Sallusti Crispi Opera: De coniuratione Catilinae; Bellum Iugurthinum; Historiarum fragmenta; Appendix Sallustiana*; L. D. Reynolds, Nueva York: Oxford University Press 1970.

SALUSTIO, *Conjuración de Catilina; Guerra de Yugurta; Fragmentos de las Historias*; introducción, traducción y notas de Bartolomé Segura Ramos, Madrid: Gredos 1997.

SANTA BIBLIA, traducción y notas Rvdo. P. Sebastián Bartina, Barcelona: Ed. Carroggio, 1975.

SCHOLIA IN APOLLONIUM RHODIUM VETERA; recensuit Carolus Wendel, Berlín: Weidmannos, 1958.

SÉNECA, *Consolaciones; Diálogos; Epístolas morales a Lucilio*, introducción Juan Manuel Díaz Torres, traducción Juan Mariné Isidro, Madrid: Gredos 2019.

SÉNECA, *De tranquillitate animi*, H. Gunermann, Stuttgart: Reclam, 1984.

SÉNECA, *Divi Claudii apotheosis per saturam quae apocolocyntosis vulgo dicitur*, Ed. Rossbach, Berlín: De Gruyter, 1967.

SÉNECA, *Epistulae* vol. 1, L. D. Reynolds, Nueva York: Oxford Classical Texts 1965.

SÉNECA, *Epistulae* vol. 2, L. D. Reynolds, Nueva York: Oxford Classical Texts 1965.

SÉNECA, L. *Annaei Senecae Naturales quaestiones Libri IV-VIII*, texto revisado y traducido por Carmen Codoñer Merino, Madrid: CSIC 1979.

SÉNECA, *Naturales quaestiones Libri I-III*, Edición bilingüe inglés-latín 3 vol., traducción de Thomas H. Corcoran, Londres: Harvard University Press, 1971.

SÉNECA, Rhet., *Controversiae: PHI Latin texts, Classical Latin Texts. A Resource Prepared by The Packard Humanities Institute: <https://latin.packhum.org>*

SERVIO, *In Vergilii carmina commentarii*. Vol. 1, *Aeneidos librorum I-V comentarii qui feruntur Servii Gramatici; recensuerunt Georgius Thilo et Hermannus Hagen*, Hildesheim: Olms 1961.

SERVIO, *In Vergilii carmina commentarii*. Vol. 2, *Aeneidos librorum VI-XII comentarii qui feruntur Servii Gramatici; recensuerunt Georgius Thilo et Hermannus Hagen*, Hildesheim: Olms 1961.

SERVIO, *In Vergilii carmina commentarii*. Vol. 3, *Bucolica et Georgica comentarii qui feruntur Servii Gramatici; recensuerunt Georgius Thilo et Hermannus Hagen*, Hildesheim: Olms 1961.

SOLINO, *Polyhistor; latin-français, traduit en français par M. A. Agnant*, París: C. L. F. Pancoucke, 1847.

SUETONIO, *“De poetis” e biografi minori*; Augusto Rostagni, Turín: Loescher 1964.

SUETONIO, C. *Suetoni Tranquilli De vita Caesarum libros VIII et De grammaticis et rhetoribus librum*; R. A. Kaster, Nueva York: Oxford Classical Texts 2016.

SUETONIO, *Vidas de los doce césares I*; introducción general de Antonio Ramírez de Verger; traducción y notas de Rosa M^a Agudo Cubas, revisado por Antonio Ramírez de Verger, Madrid: Gredos, 2002.

SUETONIO, *Vidas de los doce césares II*; introducción general de Antonio Ramírez de Verger; traducción y notas de Rosa M^a Agudo Cubas, revisado por Antonio Ramírez de Verger, Madrid: Gredos, 2002.

TÁCITO, *Historiae, Cornelii Taciti Historiarum libri; recognovit brevique adnotatione critica instruxit C. D. Fisher*, Nueva York: Oxford University Press, 2008.

TERENCIANO MAURO, *De litteris, de syllabis, de metris: PHI Latin texts, Classical Latin Texts. A Resource Prepared by The Packard Humanities Institute: <https://latin.packhum.org>*

TERENCIO, *Comedias I: La Andriana; El atormentado*; introducción, traducción y notas de Gonzalo Fontana Elboj, Madrid: Gredos 2009.

TERENCIO, *Comedias II: El eunuco; Formión; La suegra; Los hermanos*; introducción, traducción y notas de Gonzalo Fontana Elboj, Madrid: Gredos 2009.

TERENCIO, *P. Terenti Afri Comoediae*, R. Kauer & W. M. Lindsay, Nueva York: Oxford Classical Texts 1963.

TERTULIANO, *A los paganos; El testimonio del alma*; introducción, traducción y notas de Jerónimo Leal, Madrid: Ciudad Nueva 2004.

TERTULIANO, *Apologético; A los gentiles*, introducción, traducción y notas de Carmen Castillo García, revisado por Eustaquio Sánchez Salor, Madrid: Gredos, 2001.

TERTULIANO, *Apologeticum*, París: Les Belles lettres, 1929.

TERTULIANO, *De spectaculis*; Marie Turcam, Paris: Cerf, 1986.

TITO LIVIO, *Epítome de la Historia de Tito Livio por Floro*, introducción, traducción y notas de Gregorio Hinojo Andrés e Isabel Moreno Ferrero, Madrid: Gredos 2000.

TITO LIVIO, *Historia de Roma desde su fundación*, vol. 1, Libros I-III, introducción general de Ángel Sierra, traducción y notas de José Antonio Villar Vidal, revisado por Juan Gil, Madrid: Gredos 1990.

TITO LIVIO, *Historia de Roma desde su fundación*, vol. 2, Libros IV-VII, introducción general de Ángel Sierra, traducción y notas de José Antonio Villar Vidal, revisado por Juan Gil, Madrid: Gredos 1990.

TITO LIVIO, *Historia de Roma desde su fundación*, vol. 3, Libros VIII-X, introducción general de Ángel Sierra, traducción y notas de José Antonio Villar Vidal, revisado por Juan Gil, Madrid: Gredos 1990.

TITO LIVIO, *Historia de Roma desde su fundación*, vol. 4, Libros XXI-XXV, introducción general de Ángel Sierra, traducción y notas de José Antonio Villar Vidal, revisado por Juan Gil, Madrid: Gredos 1993.

TITO LIVIO, *Historia de Roma desde su fundación*, vol. 5, XXVI-XXX; traducción y notas de José Antonio Villar Vidal, revisado por José Solís, Madrid: Gredos 1993.

TITO LIVIO, *Historia de Roma desde su fundación*, vol. 6, XXXI-XXXV; traducción y notas de José Antonio Villar Vidal, revisado por José Solís, Madrid: Gredos 1993.

TITO LIVIO, *Historia de Roma desde su fundación*, vol. 7, XXXVI-XL; traducción y notas de José Antonio Villar Vidal, revisado por José Solís, Madrid: Gredos 1993.

TITO LIVIO, *Historia de Roma desde su fundación*, vol. 8, XLI-XLV; traducción y notas de José Antonio Villar Vidal, revisado por José Solís, Madrid: Gredos 2008.

TITO LIVIO, *Períocas; Períocas de Oxirrinco; Fragmentos*; introducción, traducción y notas de José Antonio Vidal Villar, revisado por José Solís, Madrid: Gredos 2008.

TITO LIVIO, *Titi Livi Ab urbe condita*, vol. 1, I-V, R. Ogilvie et R. Maxwell, Nueva York: Oxford University Press 1963.

TITO LIVIO, *Titi Livi Ab urbe condita*, vol. 2, VI-X, R. S. Conway et C. F. Walters, Nueva York: Oxford University Press 1963.

TITO LIVIO, *Titi Livi Ab urbe condita*, vol. 3, XXI-XXV, R. S. Conway et C. F. Walters, Nueva York: Oxford University Press 1963.

TITO LIVIO, *Titi Livi Ab urbe condita*, vol. 4, XXVI-XXX, R. S. Conway et S. K. Johnson, Nueva York: Oxford University Press 1963.

TITO LIVIO, *Titi Livi Ab urbe condita*, vol. 5, XXXI-XXXV, A. H. McDonald, Nueva York: Oxford University Press 1965.

TITO LIVIO, *Titi Livi Ab urbe condita*, vol. 6, XXXVI-XL, P. G. Walls, Nueva York: Oxford University Press 1999.

ULPIANO, *Collatio XV 2: Ulpianus Liber VII de officio proconsulis de mathematicis et vaticinatoribus...*, recogido en *Collatio Mosaicarum et Romanarum legum*.

VALERIO FLACO, *Argonáuticas órficas*; introducción, traducción y notas de Antonio Río Torres-Murciano, Madrid: Gredos, 2011.

VALERIO MÁXIMO, *Facta et dicta memorabilia: PHI Latin texts, Classical Latin Texts. A Resource Prepared by The Packard Humanities Institute: <https://latin.packhum.org>*

VALERIO MÁXIMO, *Hechos y dichos memorables I-VI*; introducción, traducción y notas de Santiago López Moreda, M^a. Luisa Harto Trujillo y Joaquín Villalba Álvarez, revisado por Eugenio Lázaro García, Madrid: Gredos 2003.

VALERIO MÁXIMO, *Hechos y dichos memorables VII-IX; Epítomes*; introducción, traducción y notas de Santiago López Moreda, M^a. Luisa Harto Trujillo y Joaquín Villalba Álvarez, revisado por Eugenio Lázaro García, Madrid: Gredos 2003.

VARRÓN, *Antiquitates rerum humanarum et divinarum, Fragmenta: PHI Latin texts, Classical Latin Texts. A Resource Prepared by The Packard Humanities Institute: <https://latin.packhum.org>*

VARRÓN, *La lengua latina*, libros VII-X y fragmentos, introducción, traducción y notas de Luis Alfonso Hernández Miguel, revisado por Pedro Manuel Suárez Martínez, Madrid: Gredos, 1998.

VARRÓN, *La lengua latina*, libros V-VI, introducción, traducción y notas de Luis Alfonso Hernández Miguel, revisado por Pedro Manuel Suárez Martínez, Madrid: Gredos, 1998.

VARRÓN, *Rerum rusticarum de agricultura Libri III*, traducción y comentarios de José Ignacio Cubero Salmerón, Sevilla: Consejería de Agricultura y Pesca, Servicio de Publicaciones y Divulgación, 2010.

VARRÓN, *Rerum rusticarum de agricultura: PHI Latin texts, Classical Latin Texts. A Resource Prepared by The Packard Humanities Institute: <https://latin.packhum.org>*

VERRIO FLACO, *Sex. Pompei Festi et Mar. Verrii Flacci De Verborum significatione lib. XX; accedunt in hac nova editione notae integrae, notis et emendationibus illustravit Andreas Dacierius, in vsum serenissimi Delphini*, Ámsterdam: sumptibus Huguetanorum, 1700.

VIRGILIO, *Bucólicas*, edición bilingüe de Vicente Cristóbal López, traducción Vicente Cristóbal López, Madrid: Cátedra 2000.

VIRGILIO, *Bucólicas*, Introducción general de J. L. Díaz, traducciones, introducciones y notas por Tomás de la Ascensión Recio García y Arturo Soler Ruiz, revisado por J. González López, José Luis Moralejo y Encarnación del Barrio Sanz, Madrid: Gredos 1990.

VIRGILIO, *Eneida*, Introducción de Vicente Cristóbal López, traducción y notas de J. de Echave Sustaeta, revisado por Vicente Cristóbal López, Madrid: Gredos 1992.

VIRGILIO, *Geórgicas*, introducción general J. L. Vidal, traducciones, introducciones y notas por Tomás de la Ascensión Recio García y Arturo Soler Ruiz, revisado por J. González Vázquez, José Luis Moralejo y Encarnación del Barrio Sanz, Madrid: Gredos 1990.

VIRGILIO, *P. Vergili Maronis Opera, recognovit brevisque annotatione critica instruxit R. A. B. Mynors*, Nueva York: Oxford University Press 1969.

ZENÓN VERONENSIS, *Tractatus: PHI Latin texts, Classical Latin Texts. A Resource Prepared by The Packard Humanities Institute: <https://latin.packhum.org>*

ZÓSIMO, *Nueva historia*, Introducción, trad. y notas J. M^a Candau Morón, revisado por José A. Ochoa Anadón, Madrid: Gredos 1992.

N.B. Las fuentes latinas de difícil acceso han sido consultadas en: *PHI Latin texts, Classical Latin Texts. A Resource Prepared by The Packard Humanities Institute: <https://latin.packhum.org>*

II. ESTUDIOS, MANUALES Y ARTÍCULOS:

AGAND R., *De Varronis rerum divinarum libris I, XIV, XVI ab Augustino in libris De civitate Dei IV, VI, VII exscriptis*, Leipzig 1896.

ALVAR, J. *et alii*, *Héroes, semidioses y daimones*, Primer encuentro coloquio de Arys (1989), Madrid: Ediciones Clásicas 1992.

APPENDIX AUGUSTINIANA, *in qua sunt S. Prosperi carmen De ingratis, cum notis Lovaniensis Theologi; Joannis Garnerii Societatis Jesu Presbyteri dissertationes pertinentes ad Historiam Pelagianam; Pelagii Britanni Commentarii in epistolas S. Pauli; ac denique Des. Erasmi, Joan. Lud. Vivis, Jacobi Sirmondi, Henrici, Norisii, Joannis Phereponi et aliorum praefationes, censura, notas et animadversiones in omnia S. Augustini opera. Tomus XII. Qui huic editioni peculiaris, undecim prioribus ex sola editione Parisiensi sine mutatione exhibebis. Antwerpiae, Sumptibus Societatis 1703, cum privilegio. Praef. II (Joannis Phereponi).*

ARIES & DUBY, *Historia de la vida privada: Del Imperio Romano al año mil*, traducción de Francisco Pérez Gutiérrez, Madrid: Taurus 1987.

ASIEDU, F. B. A., “El *Hortensius* de Cicerón, la filosofía y la vida mundana del joven Agustín”, trad. J. Anoz, *Augustinus* vol. 45, 176-177 (2000) 5-25.

AUBIN, J., *Augustin et la rhétorique à la fin du IV^e siècle: quelques liens entre le “De doctrina christiana” et le “De rhetorica”*, *Revue d’études agustiniennes et patristiques* vol. 60/1 (2014) 91-110.

BASTÚS, “Suplemento al Diccionario histórico-enciclopédico”, Barcelona 1833.

BAYET, J., *Hercule romain*, París 1926.

BEARE, W., *La escena romana. Una breve historia del drama latino en los tiempos de la República*, trad. E. J. Prieto, Buenos Aires: Ed. Universitaria 1972.

BEATRICE, P. F., *Quosdam platoniorum libros: The Platonic Readings of Augustine in Milan*, en *Vigiliae Christianae* 43 (1989) 248–281.

BELLEROSE, M., “Ni fatalidad ni casualidad: el desarrollo histórico de la ciudad de Dios en su peregrinación en la ciudad terrena”, *Augustinus* vol. 62, 244-245 (2017) 9-25.

BENNETT, C., *The Conversion of Vergil: The "Aeneid" in Augustine's "Confessions"*, *Revue d'études agustiniennes et patristiques* vol. 34/1 (1988) 47-69.

BERNABÉ, A. Y OTROS, *Orfeo y el orfismo: nuevas perspectivas, "Cosmogonía y escatología en las religiones del Mediterráneo Oriental: semejanzas, diferencias, procesos"*; Alicante: Biblioteca virtual Miguel de Cervantes 2010.

BITTNER, R., *Augustine's Philosophy of History*, en *Matthews* (1999) 345-360.

BLÁZQUEZ, M. *El nacimiento del cristianismo*, Madrid: Síntesis 1990.

BLOCH, G. y CARCOPINO, J., *La République romaine de 133 avant J. Chr. a la mort du César*, París 1940.

BOCHETE, I., *Herméneutique, apologétique et philosophie. Recherches sur Augustin*, *Revue d'études agustiniennes et patristiques* vol. 48/2 (2002) 321-329.

BONNER, S. F., *Education in Ancient Rome. From the Elder Cato to the Younger Pliny I*, Berkely-Los Ángeles, California 1977.

BONNIEC, H. LE, *Échos ovidiennes d'Arnohe*, Colloque Presence d'Ovide (1986) 139-151.

BOUCHE, J., *Fatalisme*, en *Dictionnaire de Thaeologie Catholique* 5, 2º (2095).

BOUCHÉ-LECLERCQ, A., *Histoire de la divination dans l'Antiquité. Divination hellénique et divination italique*. Paris: Leroux 1879-1882.

BOUTON-TOUBOULIC, Ann. "El teatro en San Agustín: comunidad de signos, comunidad de amor", trad. E. Eguiarte, *Augustinus* vol. 52, 204-207 (2007) 35-41.

BRACHTENDORF, J., *Cicero and Augustine on the Passions*, *Revue d'études agustiniennes et patristiques* vol. 43/2 (1997) 298-308.

BRILL'S NEW PAULY: *Encyclopaedia of the Ancient World Classical Tradition*. Ed. by Manfred Landfester, in cooperation with Hubert Cancik and Helmut Schneider; English edition, managing editor Francis G. Gentry; consulting editors Craig Kallendorf, Daniel C. Mark; assistant editors Michael Chase... (*et al.*) Leiden, Boston: Brill, 2006.

BROWN, P., *Agustín de Hipona*, traducción de Santiago Tovar y M.^a Rosa Tovar, Madrid: Acento 2001.

BROWN, P., *El mundo en la Antigüedad tardía: De Marco Aurelio a Mahoma*, versión castellana de Antonio Piñero, Madrid: Taurus 1989.

BROWN, P., *The world of late antiquity: AD 150-750*, Londres: Thames and Hudson 1971.

BUFFIÈRE, F., *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, París: Les Belles Lettres, 1973.

BURTON, P., *Augustine and Language* en *A Companion to Augustine*, ed. Mark Vessey and Shelley Reid, Oxford: Blackwell Publishing Ltd. (2012) 113-124.

BUSINE, A., en *Bryn Mawr Classical Review* (BMCR), Université Libre de Bruxelles (2011) 12-35. <http://www.bmcreview.org/2011/12/20111235.html>

BYERS, S., *Augustine and the Philosophers* en *A Companion to Augustine*, ed. Mark Vessey and Shelley Reid, Oxford: Blackwell Publishing Ltd. (2012) 175-187.

CAEROLS, J. J., *Los libros Sibilinos en la historiografía latina* (Tesis Doctoral), Madrid: UCM 2011.

CALVO, J. C., "Ovidio y San Agustín: una conjetura sobre la ausencia explícita del poeta en la obra del santo", en Emma Falque y M.^a José Muñoz (eds.), *Ovidio 2000 años después, Estudios Clásicos, Anejo 4* (2018) 201-212.

CAMBRONNE, P., *Saint Augustin: Un voyage au coeur du temps 1. Une histoire revisitée*, Pessac: Presses Universitaires de Bordeaux 2010.

CAMERON, ALAN, *The Last Pagans of Rome*, N. York: Oxford University Press 2010.

CAMERON, AVERIL, *Education and Literary Culture*, cap. 22, en *The Cambridge Ancient History, The Late Empire, A. D. 337-425*, eds. Averil Cameron, University of Oxford, Peter Garnsey, University of Cambridge, Cambridge University Press 1997.

CARCOPINO, J., *Contactos entre la Historia y la Literatura Romanas*, traducción de Victorio Peral, Madrid: Espasa-Calpe 1965.

CARRÓN DE LA TORRE, A., "Aportaciones del pensamiento agustiniano a la educación del s. XXI", *Augustinus* vol. 61, 240-241 (2016) 9-32.

CHADWICK, H., "Augustine on Pagans and Christians", en D. Beales and G. Best (eds.), *History, Society and the Churches: Essays in Honour of Owen Chadwick* (1985) 9-27.

CHARRU, Ph., *Temps et musique dans la pensée d'Augustin*, *Revue d'études agustiniennes et patristiques* vol. 55/2 (2009) 171-188.

CID LUNA, P., *San Agustín, Introducción al catecumenado. Oratoria para principiantes*; introducción, traducción y notas de Perfecto Cid Luna, Madrid: Ediciones Clásicas 1991.

CIPRIANI, N., "Acerca de la fuente varroniana de las disciplinas liberales en *De ordine* de San Agustín", trad. J. Anoz, *Augustinus* 218-219 (2010) 363-384.

CIPRIANI, N., "El *De philosophia* de Varrón en las obras de San Agustín anteriores al *De civitate Dei*", trad. J. Anoz, *Augustinus* vol. 55, 218-219 (2010) 463-490.

CIPRIANI, N., "El influjo de Varrón sobre el pensamiento antropológico y moral de los primeros escritos de San Agustín", trad. J. Anoz, *Augustinus* vol. 55, 218-219 (2010) 241-275.

COURCELLE, P., *Les exégèses chrétiennes de la quatrième églogue*, *Revue des études anciennes* 59 (1957) 294-319.

COURCELLE, P., *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, París 1964.

COURCELLE, P., *La figura e l'opera di Terenzio Varrone Reatino nel "De civitate Dei" di Agostino*, Nápoles 1969.

COURCELLE, P., *Les lettres grecques en occident. De Macrobie a Cassiodore*, París: E. de Boccard 1948.

COURTNEY, EDWARD, *The fragmentary Latin Poets*, Oxford 2003.

COVOLO, E. dal, "Ego sum via et veritas" (Jn 14,6). "Argumentaciones patrísticas sobre la verdad", trad. J. R. Díaz Sánchez-Cid, *Actas del I Forum Internazionale de la Pontificia Academia de Teología* (2002) 96-112.

DE FLORANES, R., *Glosas*; ed. crítica y estudio de J. García López, Salamanca: Ed. Universidad de Salamanca 1991.

DEMATS, Paule, *Fabula: trois études de mythographie antique et médiévale*, Ginebra 1973.

DOIGNON, J., "Les arts, appelés vertus, de bien vivre et de parvenir à une félicité immortelle" (Aug. *De civ.* 22, 24, 3). *De l'usage de l'«exemple» des Romains*, *Revue d'études agustiniennes et patristiques* vol. 37/1 (1991) 79-86.

DROGE, A. J., *Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture*, *Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie* 26, Tübingen: P. Siebeck 1989.

EDWARDS, M., *Augustine and His Christians Predecessors* en *A Companion to Augustine*, ed. Mark Vessey and Shelley Reid, Oxford: Blackwell Publishing Ltd. (2012) 216-226.

EGUIARTE, E., "Los espectáculos del anfiteatro en San Agustín y sus implicaciones espirituales", en *Augustinus* vol. 57, 224-225 (2012) 75-98.

EGUIARTE, E., "San Agustín y las *Iuvenalia*. Dos testimonios de sacrificios humanos", en *Augustinus* vol. 62, 244-245 (2017) 9-25.

ENNIO, *Ennianae poesis reliquiae*, I. Vahlen (ed.), Amsterdam 1967, 223-229.

ENNIO, *The Annals of Q. Ennius*, O. Skutsch, N. York 1986.

ERNOUT, A.-MEILLET, A., *Dictionnaire étymologique de la langue latine: histoire des mots*, París: Klincksieck, 2001 (imp. 2002).

ESPINOSA POLIT, *Virgilio. El poeta y su misión providencial*, Quito: Editorial Ecuatoriana 1932.

FERRARI, Leo C., *The conversions of Saint Augustine, Saint Augustine and the Augustinian Tradition*, Villanova: Villanova University Press 1984.

FESTUGIÈRE, A. J., *La révélation d'Hermès Trismégiste II, Le Dieu cosmique*, París: Société d'Éditions les Belles Lettres, 1986.

FLORES, M., "A Cristo por Virgilio. Evangelización e inculturación en la Roma del siglo IV: el caso del *Centón de Proba*", en *Augustinus* vol. 53, 208-209 (2008) 65-79.

FOLEY, M. P., *Cicero, Augustine, and the Philosophical Roots of the Cassiciacum Dialogues*, en *Revue d'études agustiniennes et patristiques* vol. 45/1 (1999) 51-77.

FONTAINE, J., *Aspects et problèmes de la prose d'art latine au III siècle*, Turín 1968.

FONTAINE, J., *La conversion du christianisme à la culture antique: la lecture chrétienne de l'univers bucolique de Virgile*, en *Bulletin de l'Association Gillaume Budé* (1978) 69.

FOWLER, M., *The myth of Erichthonios*, en *Classical Philology* 38 (1943) 28-32.

FREDRIKSEN, P., *The "Confessions" as Autobiography* en *A Companion to Augustine*, ed. Mark Vessey and Shelley Reid, Oxford: Blackwell Publishing Ltd. (2012) 87-98.

FRISCH, H.-J., *Lexikon des Christentums*, Düsseldorf 2005.

GARCÍA GARRIDO, J. L., "Séneca: tratados, epístolas y otras obras", en *Revista Española de Pedagogía* Vol. 26, 102 (Abril - Junio 1968) 119-141.

GERBEN, I. van, *Liberté humaine et prescience divine d'après saint Augustin*, en *RPL* 54 (1951) 317-330.

GIBBON, E., *Historia de la decadencia y caída del Imperio Romano*, ed. abrev. Dero A. Saunders, trad. Carmen Francí, Barcelona: Alba Editorial 2001.

GILSON, E., *The Christian Philosophy of Saint Augustine*, Nueva York: Random House 1960.

GIRGENTI, G., *Giustino martire. Il primo cristiano platonico*, en *Platonismo e filosofia patristica, Studi e testi* 7 (1995) 157-162.

GOULVEN, M., *Petites études augustinienes*, París: Institut d'Études Augustiniennes, 1994.

GROSSI, V. / SESBOÜÉ, B., *Agustín, doctor de la gracia. El hombre y su salvación*, en *Historia de los dogmas*, vol. II, traducción de Alfonso Ortiz García, París: Desclée 1996, p.234.

HADOT, I., *Sulla fonte varroniana delle discipline liberali nel "De ordine" de S. Agostino*, en *Agustinianum* 40 (2000) 203-224.

HAECKER, T., *Virgilio, padre de Occidente*, traducción de Valentín García Yedra, Madrid: Ediciones y Publicaciones Españolas 1945.

HAGENDHAL HARALD, *Augustine and the Latin Classics*, vol. I *Testimonia*, vol. II *Augustine's attitude*, Götteborg- Uppsala: Universidad de Götteborg 1967.

HOLTE, R., *Béatitude et Sagesse: saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, París: Études augustinienes 1962.

HOWUIE, G., *Educational theory and practice in St. Augustine*, Routledge & K. Paul, Londres 1969.

JAEGER, W., *La teología de los primeros filósofos griegos*, traducción de J. Gaos, Oxford University Press 1947.

KAHLOS, M., *Debate and Dialogue: Christian and Pagan Cultures c. 360-430*, University of Helsinki, Aldershot: Ashgate 2007.

KELLY, Ch., *Political History*, en *A Companion to Augustine*, ed. Mark Vessey and Shelley Reid, Oxford: Blackwell Publishing Ltd. (2012) 11-23.

KELLY, G., *Review of Joel Kahn "Other Malays: Nationalism and cosmopolitanism in the modern Malay world"*, en *The Classical Review*, vol. 65, Issue 01 (abril 2015) 230 – 233.

KERÉNYI, K., *La religión antigua*, Barcelona: Herder 1999.

KING, P., *Augustine's Encounter with Neoplatonism*, en *Modern Schoolman, A Quarterly Journal of Philosophy*, 82. 3 (2005) 213-226.

KIRWAN, C., *Augustine (The Arguments of the Philosophers)*, Thetford (UK): Routledge 1989.

KLINGSHIRN, W. E., "Comer y beber con los muertos: Mónnica de Tagaste y la adivinación de los sueños bereber", trad. E. Eguiarte, en *Augustinus* vol. 52, 204-207 (2007) 127-131.

KLINGSHIRN, W. E., *Divination and the Disciplines of knowledge according Augustine*, en *Augustine and the Disciplines 5*, ed. K. Pollmann and M. Vessey, N. York: Oxford University Press 2007.

KLINGSHIRN, W., *Cultural Geography* en *A Companion to Augustine*, ed. Mark Vessey and Shelley Reid, Oxford: Blackwell Publishing Ltd. (2012) 24-39.

KONECZNY, F. C., *On the plurality of civilisations*, Londres: Polonica Publications 1962.

LAURAND-LAURAS, *Manuel des études grecques et latines II: Rome. Géographie, histoire, institutions romaines, littérature latine, grammaire historique latine. Édition entièrement refondue par A. Lauras*, 1955, en *Revue des Études Anciennes*. Tomo 58, 3-4 (1956) 397-398.

LAURENCE, P., *Proba, Juliana et Démétrias. Le christianisme des femmes de la gens Anicia dans la première moitié du Ve siècle*, en *Revue d'études agustiniennes et patristiques* vol. 48/1 (2002) 131-163.

LAZCANO, R., "Análisis de las publicaciones periódicas más notables de la orden de San Agustín", *L'Ordine Agostiniano tra la Grande Guerra e il Concilio Vaticano II: Congresso*

dell'Istituto Storico Agostiniano, Roma 12-17 octubre 2015, coord. por Jesús Álvarez Fernández (2015) 17-114.

LIM, R., "Christianization, Secularization, and the Transformation of Public Life", en *A Companion to Late Antiquity*, ed. Philip Rousseau (2009) 497-511.

LIM, R., *Augustine and Roman Public Spectacles* en *A Companion to Augustine*, ed. Mark Vessey and Shelley Reid, Oxford: Blackwell Publishing Ltd. (2012) 138-150.

LIZZI, R. et alii, *The Strange Death of Pagan Rome, Reflections on a Historiographical Controversy*, ed. Rita Lizzi, Turnhout: Brepols 2013.

MACPHERSON, R., *Rome in involution: Cassiodorus' Variae in their literary and historical setting*, Poznan 1989.

MANDOUZE, A., *Prosographie chrétienne du Bas-Empire 1. Prosographie de l'Afrique chrétienne (303-533)*, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1982.

MANDOUZE, A., *Saint Augustin et la religion romaine, Recherches augustiniennes 1* (1958) 187-223.

MARCUS, R. A., *Paganism, Christianity, and the Latin Classics in the Fourth Century*, en *Latin Literature of the Fourth Century*, J. W. Binns (1974) 3-17.

MARÍN, M.^a C., "La religión de Isis en las *Metamorfosis* de Apuleyo", en *Habis* 4 (1973) 128-134.

MARINER, S., *Principales esquemas métricos de ritmo dactílico, yámbico y trocaico. Estrofas líricas más importantes, "Trímetro y senario. Variantes"*, en *Estudios Clásicos* 22, nº 81-82 (1978) 252.

MARROU, H. I., *Építaphe chétienne d'Hippone à reminiscences virgiliannes*, *Lybica* 1 (1953) 215-230.

MARROU, H. I., *Historia de la educación en la Antigüedad II 2*, trad. Yago Borja de Quiroga, Madrid: Akal 1985.

MARROU, H. I., *Saint Augustin et la fin de la culture antique, Retractatio*, París: E. de Boccard, 1983.

MEER, F. VAN DER, *San Agustín, pastor de almas, La herencia del paganismo*, Barcelona: Herder 1965.

MERLO, P., *Liberi per vivere secondo il Logos. Principi e criteri dell'agire morale in san Giustino filosofo e martire*, Roma: Biblioteca di Scienze Religiose 1995.

MOMMSEN, T., *Festgaben für G. Homeyer*, Berlín 1871.

NEER, Joost van, "Agustín y la educación. Perspectivas sobre la práctica educativa", trad. E Eguarte, *Augustinus* vol. 62, 244-245 (2017) 143-178.

O'DALY, G., *Thinking through history. Augustine's method in the "City of God" and its ciceronian dimension*, trad. M. Bellerose, en *Platonism pagan and Christian, Studies in Plotinus and Augustine* (2001) 54.

OROZ RETA, J., "Séneca en San Agustín", en *Estudios sobre Séneca; VIII Semana Española de Filosofía; Ponencias y Comunicaciones*, CSIC, Instituto L. Vives de Filosofía (1966) 388.

OROZ RETA, J., "Una polémica agustiniana contra Cicerón. ¿Fatalismo o presciencia divina?", en *Augustinus* vol. 26, 103-104 (1981) 195-220.

OTÓN, E., "Arnobio y su teoría acerca del alma", en *De cara al Más Allá: conflicto, convivencia y asimilación de modelos paganos en el cristianismo antiguo* / coord. por Mercedes López Salvá (2010) 297-350.

OTÓN, E., "La polémica de Arnobio y Lactancio en torno a la ira Dei", en *Analecta Malacitana*, N^o. 6 (2000).

PAULY-WISSOWA, *Lexicon der Antike: auf der Grundlage von Pauly's Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft unter Mitwirkung Zahlreicher Fachgelehrter; bearbeitet und herausgegeben von Konrat Ziegler und Walther Sontheimer*; Stuttgart: Alfred Druckenmüller, 1969.

PÉPIN, J., "La teología tripartita de Varrón y la interpretación alegórica", en *Augustinus* 2 (1957) 331-366.

PÉPIN, J., *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, París: Les belles lettres 1971.

PÉPIN, J., *Influences païennes sur l'angélologie et la démonologie de saint Augustin: «Ex Platoniorum persona»*; en *Etudes sur les lectures philosophiques de saint Augustin*, Amsterdam (1977) 29-37 (*Entretiens sur l'homme et le diable*, París/La Haya [1965] 51-59).

PÉPIN, J., *Mythe et allégorie: les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, París: Études Augustiniennes, 1976.

PÉPIN, J., *Saint Augustin et la fonction protreptique de l'allégorie: Recherches Augustiniennes I* (1958) 244.

PERLER, Q., *Les voyages de saint Augustin, Recherches augustiniennes 1* (1958) 5-52.

PESTALOZZA, U., *Mater Larum e Acca Larentia*, *Rendic. del Ist. Lombardo* (1933) 905ss.

PIC, Ag., "San Agustín y la impietas de Cicerón. Estudio del *De civitate Dei* 5, 9.", trad. J. Anoz, en *Augustinus* vol. 44, 172-175 (1999) 193-202.

PIOTROWSKI, R. Z., "San Agustín y los orígenes de la civilización latina", trad. J. Anoz, en *Augustinus* vol. 40, 156-159 (1995) 247-251.

PIZZANI, U., *Enciclopedia Virgiliana*, "Agostino", vol. 1, Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana (1984) 57-59.

PIZZANI, U., *L'enciclopedia agostiniana e i suoi problemi*, *Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione*, Atti 1 (1987) 331-361.

PONTET, M., *L'exegèse de S. Augustin predicateur*, París: Aubier 1944.

POPPER, C. R., *The Open Society and Its Enemies*, vol. 1, *The Spell of Plato*, Londres 1962.

RAHNER, H., *Griechische Mythen in christlicher Deutung*; Zürich: Rhein-Verlag, 1945.

RIGGS, D., "Christianizing the Rural Communities of Late Roman Africa", en H. A. Drake (ed.), *Violence in Late Antiquity* (Ashgate 2006) 297-308.

ROCA, M^a. Elvira, *Imperiofobia y leyenda negra*, Roma, Rusia, Estados Unidos y el Imperio Español, Madrid: Siruela 2018.

RODRÍGUEZ, C., *El alma virgiliana de San Agustín*, El Escorial 1931.

RORDORF, W., *Saint Augustin et la tradition philosophique antifataliste, à propos de "De civitate Dei" 5*, 1-11, en *Vigiliae Christianae* 28 (1974) 190.

ROSCHER, W. H., *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Hildesheim: Georg Olms 1965.

RUIZ DE ELVIRA, A., *Mitología Clásica*, Madrid: Gredos 1988.

RUSSELL, R., *Cicero's "Hortensius" and the Problem of Riches in Saint Augustine*, en *Augustinian Studies* 7 (1976) 59-68.

S. ANGUS, M. A., *The sources of the first ten books of St. Augustine's "De civitate Dei"*, Princeton: Princeton Press, 1906.

SANNA, I., *L'argomento apologetico Furta Graecorum*, en *Problemi attuali di filosofia, teologia, diritto. Studi della Pontificia Università Lateranense per il 50º nuova sede*, en *Studia Lateraniensa* 1 (1989) 119-143.

SCHANZ, M., *Geschichte der römischen Litteratur* III, Munich 1922.

SCHANZER, D., *Augustine and the Latin Classics* en *A Companion to Augustine*, ed. Mark Vessey and Shelley Reid, Oxford: Blackwell Publishing Ltd. (2012) 161-174.

SCHWARZ, E., *De M: Terentii Varronis apud sanctos Patres vestigiis*, "Jahrbücher für class. Philologie", Supplementbd. 16 (1888) 405-499.

SCIBETTA, Concetta, "Agustín, Cicerón y la semiosis de las *Confessiones*", en *Augustinus* vol. 58, 228-229 (2013) 163-178.

SCOTT, W., *Hermetica, The Ancient Greek and Latin Writings which Contain Religious or Philosophic Teachings ascribed to Hermes Trismegistus*, 4 vols., vol. 1, Londres: 1968, 41-43.

SHANZER, D., *Augustine's Disciplines: Silent diutius Musae Varronis?*, en *Augustine and the Disciplines* 4, ed. K. Pollmann and M. Vessey, N. York: Oxford University Press 2007.

SNOW-SMITH, Joanne, "San Agustín y Hermes Trismegisto sobre el culto a los demonios: la condena de las estatuas aisladas", trad. E. Eguiarte, en *Augustinus* vol. 52, 204-207 (2007) 217-223.

SOLIGNAC, A., *Doxographies et manuels dans la formation philosophique de Saint Augustin*, en *Recherches augustiniennes* I (1958) 174.

SOLIN, Heikki, *Die griechischen Personennamen in Rome: ein Namenbuch*. Bd. 3, Berlin; New York: Walter de Gruyter 1982.

SOTINEL, C., *Augustine's Information Circuits* en *A Companion to Augustine*, ed. Mark Vessey and Shelley Reid, Oxford: Blackwell Publishing Ltd. (2012) 125-137.

STEINHAUSER, K. B., "Virgilio, Cicerón y el *rusticanus*: Acad. 3, 34-35", trad. E. Eguiarte, en *Augustinus* vol. 56, 220-221 (2011) 199-204.

STROUMSA, G., *Augustine and Books* en *A Companion to Augustine*, ed. Mark Vessey and Shelley Reid, Oxford: Blackwell Publishing Ltd. (2012) 151-160.

TABELING, E., *Mater Larum*, Francfort 1932.

TALBERT, R., *Barrington Atlas of the Greek and Roman World*, 2 vol., Princeton: Princeton University Press 2000.

TESTARD, M., *Saint Augustin et Cicéron I: Cicéron dans la formation et dans l'oeuvre de saint Augustin*, París: Études augustiniennes 1958.

TESTARD, M., *Saint Augustin et Ciceron. II, Répertoire des textes*, Paris: Études augustiniennes 1958.

VALLAURI, G., *Evemero di Messene. Testimonianze e frammenti con introduzione e commento*, Turín 1956, 38-42.

VAN DER MEER, V., *San Agustín, pastor de almas, La herencia del paganismo*, Barcelona: Herder 1965.

VERMANDER, J. M., *La polemique des Apologistes latins contre les dieux du paganisme*, en *Recherches Augustiniennes* 17 (1982) 3-128.

VESSEY, M. et alii, *A Companion to Augustine*, ed. Mark Vessey and Shelley Reid, Oxford: Blackwell Publishing Ltd. 2012.

WEIDMANN, C., *Augustine's Works in Circulation* en *A Companion to Augustine*, ed. Mark Vessey and Shelley Reid, Oxford: Blackwell Publishing Ltd. (2012) 431-449.

ZAMBRANO, M.^a, "El enigma de la juventud", Casado, A. / Sánchez Gey, J. (eds.), *María Zambrano. Filosofía y educación. Manuscritos* (Málaga 2010) 87-88.

ZIOLKOWSKI & PUTNAM, *The Virgilian Tradition. The first fifteen hundred years*; Yale University, 2008.